TUDOR GHIDEANU

CONŞTIINŢA FILOSOFICĂ DE LA HUSSERL LA TEILHARD DE CHARDIN

JUNIMEA

Scanned with OKEN Scanner

TUDOR GHIDEANU

Iași, 25 IV 1981

Distinsului om de cultură Alecu Floareș, Secretar al Comitetului Județean Iași al P.C.R., acest mic semn de recunoștință și de răspuns la multiplo exigență de a numai între valoare, cinste și dreptate. Dsale, doamnei și băiatului Dlor

omagiul sincer al lui

Tudor Ghideanu

CONȘTIINȚA FILOSOFICĂ DE LA HUSSERL LA TEILHARD DE CHARDIN

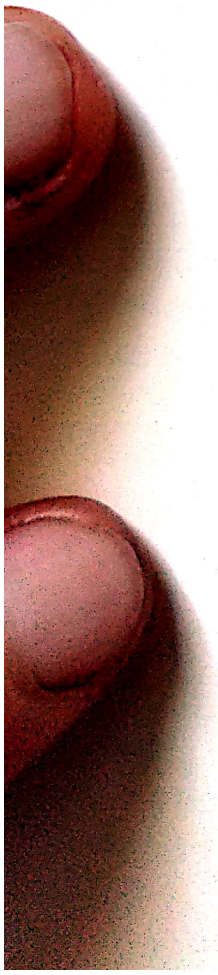
Scanned with OKEN Scanner

Prea bunilor părinţi din Cordun şi Prisaceani

Scanned with OKEN Scanner

„În calitate de conștiință generică, omul își afirmă viața socială reală și nu face decît să repete în gîndire existența sa reală, după cum și, invers, existența generică se afirmă în conștiința generică și există pentru sine, în generalitatea ei, ca ființă gînditoare".

KARL MARX



Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

Semnul cel mai derutant în filosofia nemarxistă a timpului nostru este strania ei vocaţie monistă. Se poate vedea că de la imaginea biblică a umbletului unui spirit pe deasupra apelor şi pînă la scufundarea lui în matca indistincţiei ontice, care este proprie unei anumite zone a gîndirii umane de astăzi, istoria intuiţiilor filosofice a suportat multiple momente de elevare, dar şi de profundă corupţie, a propriilor ei întrupări. Adînca raţiune a unor asemenea apariţii îşi revelează înţelesul, desigur, numai prin prisma genezei sociale.

Reflecţia filosofică reprezintă, cu pregnanţă, pentru orice epocă istorică, semnificantul generalizator, nervul funciar şi ordonator al unui elan colectiv, al unei derute, al unei neputinţe, ca şi al unui echilibru constructiv. Ea împreunează contradictoriu, ca într-un product-sinteză, semnele expierii şi alienării unui timp uman, precum şi pe acelea fecunde ale apropierii de sine însăşi a unei societăţi.

Determinismul complex al filosofiei arată cele mai insolite chipuri. Prin hăţişul tuturor acestora, însă, viziunea filosofică s-a edificat, mereu, într-o ordonare valorică necesar dual, structural disjunctă. Nu întîmplător Friedrich Engels a explicitat o asemenea ordine reală, prin formularea problemei fundamentale a filosofiei — aceea a raportului dintre existenţă şi gîndire. Sesizarea acestei dualităţi de fiinţă (monismul materialist nu dizolvă conştiinţa în materie), cu elementul ei de determinare, cauzare, pe firul timpului, de la natură la om, de la

Scanned with OKEN Scanner

materie la conştiinţă, este esenţial constantă pentru filosofie. Problema fundamentală a filosofiei acţionează în lumea atît de felurită a meditaţiei metafizice, ca o legitate perfect disjunctă : materialism sau idealism.

În limitele acestei disjuncţii nete, istoria a operat însă insinuări şi proliferări care au evoluat extrem de divers, la nivelul formelor. Totuşi, menţinîndu-ne la acest plan al logicii imanente problemei raportului dintre entităţile filosofice, se va putea urmări faptul că dilema *materie sau conştiinţă* s-a transfigurat, istoriceşte, în laturile mai multe ale unei adevărate *tetraleme.* Însuşi Friedrich Engels, referindu-se la metodele principale de interpretare a lumii, sublinia evoluţia gîndirii filosofice de la „antagonismele nemijlocite“ ale lui „sau — sau“, la „şi una — şi alta“, deci de la metafizică la dialectică [1].

Evoluţia formal-concretă a diverselor concepţii pare să înscrie, în întreaga istorie a filosofiei, toate cele patru posibilităţi ale unei veritabile tetraleme. Enunţurile „numai materia există“ au căpătat, în concepţiile monist-dialectice, forma „atît una, cît şi cealaltă“, iar în filosofiile cinice şi sceptice, „nici una, nici alta“. Principial, această ultimă latură a tetralemei exprimă, în acelaşi timp, o atitudine gnoseologică, una ontologică şi una etică.

Tetralema sau quadrilema reprezenta un procedeu logic, folosit îndeosebi de gîndirea sceptică în scopul de a combate toate posibilităţile unei probleme puse. Prezentă în gîndirea antică a Indiei, la un Nãgãrjuna *(Mãdh-amika-sutra),* la Gaudapã da sau la Vasubandhu şi în gîndirea greacă, la Pyrrhon din Elis, sau mai tîrziu la Sextus Empiricus, tetralema se caracteriza prin aceea că afirmă un fapt, îl neagă, îl afirmă şi îl neagă în acelaşi timp,

1. Fr. Engels, *Anti-Dühring,* ESPLP, 1955, Introducere, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

și, în fine, neagă afirmația și negația aceluiași fapt în același timp ; sau, mai limpede, că ceva 1) este ; 2) nu este ; 3) este și nu este ; 4) nici este nici nu este.

Scepticul pur recomanda, pentru a se feri de contradicții, abținerea de la orice opțiune, ceea ce semnifică, implicit, poziția ultimă a tetralemei, suspendarea *(epoché)*, „nici una, nici alta", atitudine echivalentă de fapt cu disoluția oricărei valori, în etica și în axiologia scepticilor. Important este tocmai ultimul membru al tetralemei, pe care gîndirea indiană îl echivala cu negația absolută [1].

Sextus Empiricus a lăsat o descriere a „expresiilor sceptice", accentuînd, în chip firesc, asupra ultimei laturi a tetralemei. Expresii ca „nu mai mult", „poate", „este îngăduit", „se admite", „mă abțin", „nu definesc nimic", „toate sînt nedefinite", „toate sînt de neînțeles", „nu înțeleg" și „nu concep", „fiecărui raționament i se opune un raționament de egală valabilitate" [2] etc. converg toate către uzitarea lui „nici una, nici alta".

Este vorba, în fond, despre un functor logic folosit spontan, în unele părți ale operei lor, și de către un Socrate (vezi dialogul platonician *Gorgias)*, Montaigne, Descartes (îndoiala), Hume (scepticismul), Kant (antinomiile), Schelling (dialectica posibilului și realului). Functorul „nici" a condus în timpurile noastre la o tratare simbolistică, proprietățile sale fiind studiate de logici speciale, cum sînt cele ale lui Sheffer, Nicod sau Peirce.

Dacă într-adevăr logica „se află deasupra tuturor logicilor, care au toate o valoare relativă" [3],

---

1. A. M. Frenkian, *Scepticismul grec și filosofia indiană*, Ed. Acad. R.S.R., 1957, p. 33—47.
2. Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, I, Ed. Acad. R.S.R., 1965, p. 49—53.
3. Petre Botezatu, *Schiță a unei logici naturale*, Ed. științifică, 1969, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

gîndirea logică a omului și logica gîndită își serbează cununia lor definitivă pe un teren de structurare invariantă care impune, în fața universului, *stilul uman de generalitate*, acea comunitate de *esențialitate* dintre om și lume care face posibile sensul, cunoașterea și acțiunea.

Către acest adevăr indubitabil, logica pe care o dovedește istoria gîndului filosofic ne îmbie, cu secretele metodei, pentru folosirea unui criteriu functorial, în analiza de esență a produselor metafizice. Ne obligă la aceasta frecvența functorului „nici" în filosofia fenomenologică de astăzi. Metodologia care surprinde drept invariant al filosofiilor fenomenologice folosirea functorului logic „nici", exprimă o anumită analogie cu instrumentul prin care V. I. Lenin surprindea esența idealistă a pozitivismului empiriocritic echivalîndu-l, pe acesta, în baza răspunsului dat la problema fundamentală a filosofiei, cu idealismul subiectiv clasic al lui George Berkeley.

Structura „nici" a fenomenologiei — pe care o vom dezvălui în toată particularitatea ei, și pe care o vom denumi „ninism" — este una dintre modalitățile aceluiași idealism cu pretenție de neutralitate ontologică, incriminat de Lenin în lucrarea *Materialism și empiriocriticism*.

O logică a gîndirii filosofice, în sinuozitatea ei istorică, folosind *criteriul opțiunii functoriale* — pe care o probează diferite concepții —, corelat cu raportul dintre cele două entități fundamentale, materie și conștiință, va dovedi o structurare specifică a gîndului filosofic, permițînd perspectiva de judecare a expresiilor filosofice simptomatice pentru timpul nostru istoric. În primul rînd, vom avea dovada că o repetare abuzivă, o circularitate a folosirii functorului „nici" trădează o lipsă de originalitate, o încheiere a posibilităților, un adevărat impas filosofic. Deschiderea indefinită pe care o conține functorul „nici" înseamnă deschiderea unui

Scanned with OKEN Scanner

cîmp fără perspectivă și distincție, crearea unei ipostaze „ultime“ în filosofie. Aceasta antrenează implicații și complicații incomensurabile, pentru orice intenție de ontologie, de gnoseologie și axiologie.

Poate să fie vorba despre o legitate și despre un stil al înaintării istorice a filosofiei, în condiții sociale determinate. Acest stil al filosofiei indică procesualitatea *vectorială* care urmează sensul istoric, așa cum a intuit Engels, de la „sau“ la „și“, iar în momente de zbatere apocaliptică în viața societăților crepusculare, către frecvența malefică a functorului sau gîndului „nici“.

Funcția logică „nici“ are cadrele ei de valorare, proprietățile ei desemnează tot atîtea posibilități. Dar, lucru curios, cu toată frecvența ei îndelungată în filosofie, această funcție n-a fost studiată, sub raport filosofic, aproape deloc. Găsim totuși, ca o satisfacere a intuiției care ne conduce în analiza filosofiei fenomenologice, la Roland Barthes, unul dintre teoreticienii francezi ai mitologiilor contemporane, descrierea atitudinii burgheze pe care o numește „ninism“. În eseul *Le Mythe, aujourd'hui* el scrie : „Ninismul. Numesc astfel această figură mitologică ce constă în a pune două contrarii și în a-i balansa unul prin celălalt, în felul de a le arunca pe ambele. (Eu nu vreau nici aceasta, nici aceea). Este mai curînd o figură de mit burghez, căci ea apare la o formă modernă de liberalism. Regăsim aici figura balanței : realul este mai întîi redus la analogi ; apoi se cîntărește ; în sfîrșit, egalitatea odată constatată, ne debarasăm de ea. Aici există, de asemenea, o conduită magică : se pune spate la spate ceea ce era jenant să fie ales ; se înlătură realul intolerabil reducîndu-l la două contrarii care se echilibrează în măsura numai în care ele sînt formale, descărcate de greutatea lor specifică. Ninismul poate avea forme degradate : în astrologie, de exemplu, momentele rele sînt urmate în chip egal de momente bune. Ele sînt întotdeauna prezise

Scanned with OKEN Scanner

prudent într-o perspectivă de compensaţie ; un echilibru terminal imobilizează valorile, viaţa, destinul etc. ; *nu mai putem alege, ci trebuie să asumăm* (s.n.T.G.)“ [1].

Acest citat are, desigur, virtuţi deslușitoare atît pe plan istorico-social, cît și pe plan logico-filosofic. Filosofia fenomenologică de azi este una dintre debitoarele evidente ale folosirii „mitologiei niniste“.

Fenomenologia și existenţialismul sînt două filosofii care cresc dintr-o aceeași rădăcină socială, dintr-o aceeași incoerenţă între suprastructuri și infrastructuri, din aceeași insatisfacţie și derută ca mod de trăire și reflectare a epocii crepusculare a unei societăţi. Pe de altă parte, înrudirea și convergenţa lor este una de structură, și nu una de împrejurare, așa după cum o metodă abstractă își materializează intuiţia proprie în suita diversă a mai multor ontologii. Într-un proces de alienare ideologică mijlocită de raporturile materiale social-burgheze se poate vorbi, astăzi, despre apariţia unui gen de „conștiinţă intermediară“ caracteristică. Intelectualul burghez al secolului nostru încearcă trăirea că el nu este „nici una, nici alta“, că este o fiinţă a interstiţiilor.

Fenomenologia dovedește structura „ninistă“ a metodei sale, prin însăși folosirea ideii conform căreia *conștiinţă* și *lume* se găsesc într-o corelaţie de principiu ontic-ontologică, neputînd exista *lume* independentă total de conștiinţă, după cum nici *conștiinţă* ca atare, independentă de lume. Acest gînd se exprimă în formula : *conștiinţa este conștiinţă de ceva*, conștiinţa este *intenţionalitate*, privire permanentă spre altceva decît ea.

Înainte de a concretiza pe seama filosofiilor fenomenologice de astăzi, este necesar să schiţăm con-

---

1. Roland Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, 1957, p. 262.

Scanned with OKEN Scanner

tururile unei ontologii a functorului logic „nici", punct de vedere care va sta la baza judecăţii noastre critice.

Despre demnitatea ontologică a operatorilor logici, a functorilor „sau", „şi", „nici" etc., putem afirma, într-o primă analiză, că primatul îl deţine pentru raţiune (vezi şi ideea lui Engels) distincţia calitativă, disjuncţia, individuaţia. Altfel raţiunea umană însăşi nu ar fi posibilă, dacă ea nu ar reflecta o ordine anterioară şi exterioară ei, ordinea lumii materiale de conexiuni între lucruri şi fenomene. Conjuncţia reprezintă, ontologic, tot o stare originară dar, pentru raţiunea umană, în ordinea descoperirii, ea este secundă. Ordinea conjuncţiei ontice este superioară ordinii disjuncţiei ontice. „Nici" nu are nivel de fiinţare ontică. Demnitatea sa ontologică este esenţialmente secundă, ea ţine numai de posibilităţile şi existenţele raţiunii. „Nici" este ca un fel de „nemulţumire" a raţiunii în faţa realităţii disjuncţiei şi conjuncţiei. „Nici" nu are fiinţă decît în legătură cu disjuncţia şi conjuncţia, ca o pretenţie de instituire a altei ordini. „Nici" nu este decît al conştiinţei, al unei anumite conştiinţe. El exprimă o stare de spirit epocală. Nu întîmplător se optează în filosofie pentru această inopţiune logică.

„Nici" este revendicativ de o nouă ordine, de o nouă scară a valorilor. Dar el nu este o negaţie şi nici nu are calitatea acesteia. El se vrea un „dincolo", un „meta" ca perpetuă neîncheiere. De aceea, el poate să pară ca o tentaţie a conştiinţei de a-şi epuiza posibilităţile. Gîndirea nu se epuizează însă în folosirea functorilor ei, ci, dimpotrivă, ea se autosubtilizează, epuizînd istoric posibilitatea ei de paradox şi de eşec temporar, căutîndu-şi lumina ordinii şi a cuvîntului, şi nicidecum calea infinitului fals, regresiv, sau întunericul tăcerii.

Se vede, aşadar, că în logica reală a filosofiei, care continuă dar se şi deosebeşte de logica natu-

Scanned with OKEN Scanner

rală, opțiunea unei filosofii pentru un functor (cum este cazul opțiunii pentru „nici“ în fenomenologie) dă mijloacele de interpretare a temeiurilor unei metode filosofice și a capacităților de desfășurare a ei în ontologie, epistemologie, axiologie etc.

Evident, criteriul functorial devine un criteriu complementar de judecare — pe lîngă acela al raportului dintre materie și conștiință —, putînd permite accesul esențial de la *stilul* la *sensurile* unei filosofii. În acest sens, se poate ușor vedea că „nici“ nu este și nu poate fi reflectarea unei „lumi“ sociale, ci reflectarea secundă a unei atitudini umane generate de o anumită „lume“. „Nici“ este cu siguranță semnul unei atitudini social-umane de ruptură, de sfîșiere și de tragism. El nu se poate menține sau autosusține, ci trimite la o afirmație, la o revenire, la o transcendere a sa proprie, către pozitiv, și nu către suspendare.

O structură caracteristică a modului de a gîndi fundat pe functorul „nici“ este *inversarea*, transportul lui „nici“ din gnoseologie în ontologie, deci de la rațiune la ființă. Aceasta explică și stilul propriu al filosofiei fenomenologice, în care „și“, „sau“ sînt doar elemente ale gîndirii, adică sînt socotite nereale, artificiale, în vreme ce, „nici“ este primordial existențial.

Anticipăm enunțînd cîteva caractere de bază ale fenomenologiei : a) intenționalitatea și reducția fenomenologică dețin în chip funciar structura functorială „nici“ ; b) sub acest aspect, „ninismul“ fenomenologic reprezintă ultima posibilitate filosofică, deoarece ea s-a impus ca anulare a disjuncției și conjuncției (trebuie spus că spre deosebire de planul logic, planul filosofic al folosirii functorilor este mult mai uniform) ; c) „nici“ nu introduce o nouă entitate pe lîngă entitățile fundamentale, materie și conștiință, ci caută să afirme primordialitatea ontologică a unei *relații ;* d) relație de ființă (de ex. *trăitul),* „nici“ face ca relatele să nu aibă ființă, și

valabilitate, prin ele însele (suspendă chestiunea independenței) e) această structură logică favorizează o filosofie ambiguă (deși formal sînt mai multe) pe toate planurile : ontologic, gnoseologic, etic, estetic, valoric în general ; f) ambiguitatea nu este o unitate dialectică de laturi contrarii, ci ocolire a distincției sau chiar excludere a termenilor ca unică legătură ; g) fenomenologia trădează un romantism filosofic, naiv și tîrziu, al unei credințe implicite într-o „libertate fără premise". Ea este un „dogmatism" al noutății, în filosofia burgheză contemporană.

Odată cu Edmund Husserl, fenomenologia se adună în jurul gîndului „revoluționar" al intenționalității : *conștiința este conștiință de ceva.* Fenomenul, ceea ce apare la conștiință, „fluxul trăitului" este un domeniu „neutru" care nu este nici realitate fizică sau psihică, nici substanță spirituală. Totodată, în fața intuiției *(Wesenschau),* esența nu este nici realitate ideală, nici realitate psihologică, ci obiect intențional al conștiinței. Ceva-ul (orice ar fi acesta) la care trimite conștiința nu este nici construit de conștiință, nu este nici într-o conștiință receptacul, nu este nici o realitate în sine independentă de conștiință. De asemenea, pentru Husserl, reducția fenomenologică, punerea între paranteze, punerea în afara circuitului, suspendarea, *epoché* nu este nici negație, nici îndoială, ci „neutralizare" a lumii. La rîndul ei, intenționalitatea *(conștiința de)* — structură primordială pentru fenomenologie — nu este nici în interiorul subiectului, dar nici în exteriorul acestuia. Ea face posibilă distincția dintre subiect și obiect. Conținutul intențional al conștiinței nu este nici înăuntrul, nici în exteriorul ei. Obiectul conștiinței nu este nici pasiv (primit), aici activ (produs) ci este *trăit,* adică „neutru". Husserl numește ceva-ul (din *conștiința de ceva) noemă,* iar actul intențional *noesă.* Inde-

Scanned with OKEN Scanner

pendența celor două elemente, corelate, este de neconceput în planul intenționalității.

Întreaga creație husserliană, axată pe ideea fundamentală a intenționalității, reprezintă tentația obstinată de a depăși disjuncția filosofică, opoziția clasică a entităților materie și conștiință. Reacție de ocolire a opțiunii față de valorile tradiției filosofice, fenomenologia a devenit un chin tatonant și paradoxal. Intenționalitatea este chipul concret al inopțiunii de principiu („nici") față de valorile clasice care încarcă, printr-un sens propriu, conceptele de existență și conștiință.

După cum bine a intuit Georges Gurvitch, la Husserl găsim acel „unul impredicabil și opac, care depășește toate disjuncțiile în genere", fenomenologul neînțelegînd că idealismul transcendental al intenționalității nu face decît să înlocuiască o contradicție prin alta. Tatonările, radicalitatea întreprinderii husserliene au vizat perpetuu constituirea unei filosofii pe baze cu totul noi, „fără premise" și fără fond istoric, ceea ce s-a dovedit a fi o imposibilitate. Husserl a ajuns la un idealism orizontal al relației intenționale, „non-metafizic" și „neutralist". Implicația fundamentală a intenționalității — imposibilitatea de principiu a unei fixări ontologice și cognitive, constă în crearea unei filosofii a *imanenței fără interioritate,* pe care fenomenologii ce vor veni după Husserl o vor determina cu un sens existențial expres, identificînd-o filosofiei neantului, ambiguității, absurdului etc. Odată cu Martin Heidegger, fenomenologia a vrut să părăsească transcendentalismul husserlian al conștiinței și să descindă dintr-o structură mai clar ontologică, aflată „dincoace" de conștiință, *Dasein.* Pe această cale Heidegger spera să poată desfășura cercetarea unui „fundament al fundamentului", dar a ajuns la neant, la un „vid fără fund", după cum singur recunoaște. Hermeneutica sa, dezvăluirea sensului ființei, se întemeiază

Scanned with OKEN Scanner

tot pe o analitică existențială, și chiar dacă el a crezut că depășește demersurile filosofiei conștiinței, intenționalitatea marchează pe mai departe concepția sa.

Intenționalitatea husserliană se păstrează la Heidegger în structura „tendențială", în tensiunea existenței facticiale. Intuiția de esențe se transformă, la el, în „comprehensiunea existenței facticiale", în comprehensiunea „istorialității intrinseci a conștiinței de sine". Heidegger credea că mai originară, mai profundă și mai vie decît intenționalitatea husserliană este *In-der-Welt-Sein* (ființa-în-lume), singura care poate exprima esența existenței insului uman *(Dasein)*.

La Martin Heidegger, „nici" apare ca tonalitate-afectivă care ne pune în fața neantului. Aceasta este *angoasa*. Ea este imposibilitatea de a primi o determinare oarecare. Ne afundăm „într-un fel de indiferență". Nu rămîne nimic ca sprijin. Angoasa revelează neantul. În angoasă „plutim în suspensie". Angoasa nu dezvăluie neantul ca pe un existent, nici ca pe un concept, ci ca o indiviziune cu existentul. Fără manifestarea originară a Neantului, nu ar exista nici ființa personală, nici libertatea. Neantul nu este nici obiect, nici existent, nici „pentru sine", nici ceva alături de existent. El este condiția ce face posibilă revelația existentului pentru realitatea umană. Esența ființei, susține Heidegger, comportă neantul la origine.

Heidegger a vrut deliberat să depășească Logica, în particular negația logică, prin apelul la o instanță mai originară, aflată „dincolo" de logică, dar comprehensibilă printr-o tonalitate afectivă. Această „depășire" a logicii este consecința filosofică a folosirii functorului „nici" într-o corelare fenomenologică a neantului și angoasei. Se ajunge la o indistincție de principiu care dizolvă orice transcendență și independență reală, făcînd imposibilă orice întemeiere a Ființei. Este un impas al ontologiei

Scanned with OKEN Scanner

pe care îl rezumă paradoxul la care ajunge Heidegger : *zicerea absolutei tăceri.* „Filosofia nu se decide nici pentru, nici contra — afirmă Heidegger — ...Ea rămîne în indiferenţă".

Odată cu Jean-Paul Sartre, conştiinţa se reînalţă în demnitate, tradiţia carteziană a francezilor este reconsiderată cu mijloacele teoretice ale lui Husserl. În chip funciar, Sartre respinge atît existenţa unui Ego, cît şi existenţa unei ordini a naturii, ca legitate sau dialectică. Revenind la virtuţile exclusive ale conştiinţei, el urmăreşte să edifice un aşa-zis „monism al fenomenului" care reduce întreaga problematică la cîmpul *apariţiei* (la conştiinţă). Sartre a sperat ca de pe platforma fenomenologică — sau pozitivismul de esenţe — să poată tematiza două mari probleme care, chipurile, nu fuseseră soluţionate de marxism : problema individului şi problema istoriei. În toate lucrările anterioare *Criticii raţiunii dialectice* (1960), filosoful a urmărit asiduu prima dintre probleme. În această direcţie, el a evoluat de la ideea unei „transfigurări magice a lumii" în fenomenul emoţiilor, către funcţia „irealizantă" a imaginarului, spre a încheia o primă etapă a filosofiei sale cu încercarea întemeierii unei ontologii fenomenologice a *libertăţii* umane, în *L'Etre et de Néant.* Concluziile provizorii ale acestei etape pot fi rezumate în suita de echivalenţe : individul este tot una cu conştiinţa sa, este temporalitate, depăşire permanentă de sine, negativitate pe unde intră neantul în lume, libertate. Capătul acestui şir l-a constituit formula paradoxală „omul este condamnat să fie liber".

Marea obsesie a filosofiei sartriene este găsirea unei metode capabile să surprindă individul în toată complexitatea avatarurilor sale. Astfel, rămînînd pe poziţiile fenomenologiei, Sartre încearcă în *Fiinţa şi Neantul* puterile unei „psihanalize existenţiale" — radical deosebită şi de psihanaliza inconştientu-

Scanned with OKEN Scanner

lui, şi de explicaţia deterministă — care să poată detecta „alegerea originală“, opţiune care îl obligă pe individ să fie tocmai ceea ce a făcut din viaţa sa proprie. În *Critica raţiunii dialectice,* metoda ia o formă nouă năzuind să surprindă *mediaţiile* dintre om şi om, om şi operă, pe o dublă cale regresiv-progresivă. Antropologia praxisului istoric este axată, în final, pe scandalul unei vieţi umane în condiţia fatală a *rarităţii* şi a *violenţei.*

O astfel de marcă a filosofiei este semnul conştiinţei sfîrşiate a intelectualului burghez onest din secolul nostru. Maurice Merleau-Ponty, unul dintre cei mai reprezentativi gînditori ai „nici“-ului fenomenologic din filosofia franceză, va consemna cu o amară luciditate : „Această filosofie este expresia unei lumi dislocate. Aceasta reprezintă desigur adevărul ei“.

Fenomenologii francezi vor dovedi o folosire aproape completă a opţiunii „nici“, nelăsînd liber nici un domeniu al filosofiei propriu-zise, de la ontologie şi gnoseologie şi pînă la axiologie, etică şi estetică. Paradox aparent, aceste filosofii vor răsări pe un fond de tradiţie franceză, adunat în jurul cartezianismului (filosofia cogito-ului) şi bergsonismului (filosofia intuiţiei duratei şi a continuităţii de interpenetrare).

În evantaiul fenomenologiei franceze se detaşează Gaston Berger, preocupat să redea omului conştiinţa profană a eternităţii sale (transcendentalul sau nonumanul omenesc). El spune că nici omul nu este în natură, după cum nici natura nu se află în om. Fenomenolog al temporalităţii, Berger suspendă atît ateismul existenţialist al temporalităţii absolute, cît şi dogmatismul mistic al unei transcendenţe eterne şi absolute. Din pendularea între astfel de extreme, acest gînditor va vorbi despre „mitul“ timpului, invenţie şi construcţie a omului.

Scanned with OKEN Scanner

Un filosof al acţiunii cum este Raymond Polin ne va face martorii unei intenţii de axiologie pe o structură „nici". Adept al ascezei fenomenologice, al izolării şi al neutralităţii metodice (sinonime ale lui epoché), acest filosof va încerca, în manieră sartriană, să prescrie şansele unei libertăţi aflate în indeterminare şi nesiguranţă. În această viziune, valoarea nu este nici obiectivă, nici subiectivă. Ea nu este nici dată, nici cunoscută şi nu există decît în măsura în care evaluăm. Din sfera cultivată cu abnegaţie a unui „indeterminism total" şi a unei „pluralităţi indefinite a ierarhiilor axiologice", Polin a căutat să „depăşească", deopotrivă, realismul axiologic şi scepticismul axiologic, propunîndu-ne, dintr-o concepţie temporalistă asupra permanentei acţiuni şi creaţii umane, un irealism axiologic întemeiat pe „atitudinea cinică". Ca operă a cinicului, aflat „dincolo de orice grijă etică faţă de coerenţa cu binele şi răul", creaţia devine echivalentul dizoluţiei oricărei axiologii.

Opusă acestui cinism, dar nu prea departe de el, se desprinde filosofia absurdului şi a revoltei a lui Albert Camus. Vedem absurdul ca „divorţ" radical între om şi lumea sa. Absurdul nu este nici omul, nici lumea, ci raportul de incompatibilitate al acestora luat ca singura legătură reală. Absurditatea vieţii umane suspendă, simultan, atît speranţa cît şi sinuciderea. Între om şi lume există un liant duşmănos — ura. Revolta umană este expresia vie a acestei legături. La Camus, intenţionalitatea şi reducţia fenomenologică fac saltul de la indiferenţă la absurd şi tragic. Este un negativ existenţial al lui „nici", al suspendării (epoché). Comunitatea metodologică dintre fenomenologie şi existenţialism este o evidenţă.

Gîndirea fenomenologică franceză deţine şi o interesantă întîlnire esenţială dintre Imm. Kant şi B. Spinoza, în opera esteticianului Mikel Dufrenne.

Scanned with OKEN Scanner

El va origina sensul, în totalitatea sa, în acel punct al „echilibrului metastabil“ dintre om și lume. Poezia ca și mitul descind dintr-o „minunată stare de confuzie“ care este „dincoace“ de distincția dintre interioritate și exterioritate, exprimînd „conaturalitatea“ omului și cosmosului. La esteticianul francez, un *a priori* al intenționalității estetice își dă mîna cu *natura naturans*.

Paul Ricoeur este un alt fenomenolog crescut la școala gîndirii lui Husserl. Fără să trădeze structura filosofiei fenomenologice, acest gînditor îi va trăda temele printr-un elan metafizic constant către transcendența divină, și prin interesul etic purtat voinței umane și involuntarului. Integrat personalismului catolic, Ricoeur se va axa pe examinarea „poziției intermediare“ a omului, către care invită perspectiva husserliană a transcendentalului. Definirea fragilității realității umane, a non-coincidenței omului cu sine, a disproporției și a „pateticului mizeriei“ se face la Ricoeur printr-o dialectică a „non-dualității“ voluntarului și involuntarului. „Fragilitatea“ este disproporția dintre finitudinea caracterului și infinirea fericirii, ea este zona afectivității umane pe unde se strecoară posibilitatea răului în lume *(failibilité)*.

Curios este momentul fenomenologic Teilhard de Chardin, care indiscutabil nu descinde nicidecum din Husserl și din intenționalitate, dar care, în intenția conjugării viziunii creștin-catolice și a evoluționismului științific, va sfîrși, la fel cu celelalte fenomenologii, într-o uzitare extenuată a structurii „nici“, alături de ideea emergenței unui *dincolo* al lumii și al omului : Punctul Omega. O filosofie care se vrea nici deterministă (cauzalistă) nici finalistă, adăpîndu-se la filonul bergsonian și conform căreia un moment ultim (Omega) — nu produs al lumii, ci emergență a ei — trebuie să reveleze, în valoare eternă, întregul șir și sens evolutiv al vieții de pe pămînt.

Scanned with OKEN Scanner

Se pot formula azi, în legătură cu amploarea pe care a dobîndit-o filosofia intenționalității, două întrebări perfect legitime : 1. cum se explică opțiunea quasigenerală — la concepții orientate atît de divers — pentru filosofia și metoda fenomenologică ? ; 2. care este rațiunea social-istorică și logică a evoluției și declinului modalității raționalist-fenomenologice în variantele multiple ale filosofiei existențialiste ?

Un răspuns tranșant sau o suită de încercări spre a satisface astfel de întrebări riscă dificultățile unei atitudini dilematice. Pentru a ne ajuta judecata critică trebuie să situăm întrebările, și răspunsurile posibile, în premisele concentrat-istorice ale genezei și sensului lor.

Secolul nostru a început printr-o augmentare fără egal a puterilor omului. Prin aceasta, filozofia însăși s-a putut orienta dual : amețită de această putere sau adoptînd atitudinea pascaliană de „mic infinit". Cel puțin așa stau lucrurile la o primă vedere, căci, privită mai în adînc, situația se subîmparte prin existența celor două lumi sociale, orientate după intenționalități esențial opuse : socialismul și capitalismul. În vreme ce o filosofie conștientă de toate primejdiile, dar și de posibilitățile de comunicare ale acestei dualități, își găsește temeiul în știință și într-un umanism constructiv (filosofia marxistă), cealaltă filosofie, fundamental eterogenă, își caută rațiunile în marginile *trăirii*, generate de cîștigurile și de paradoxele epocii noastre (filosofia burgheză în ansamblu).

S-a spus cu temei că astăzi „existența omului depinde de propria sa decizie" [1]. Această decizie pretinde o creștere a responsabilității personale și colective. Dar felul în care această responsabilitate rămîne în limitele unei lucidități speriate, sau în

1. Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, PUF, 1969, p. 4—5.

Scanned with OKEN Scanner

încercarea teoretică de a suspenda soluțiile, aruncă numai o lumină palidă care nu poate dobîndi virtuți călăuzitoare.

O atmosferă socială de derută, care și-a pierdut mijloacele de orientare, poate genera legic o insatisfacție filosofică, o tatonare fără capăt, un ocoliș adesea conștient dar incapabil de acțiune inversă, constructivă. Sub raport logic, această situație se explică printr-o folosire extenuată a functorului „nici" în filosofiile de factură monist-fenomenologică. Istoricește, ea atestă preferința generală spre refuzul soluțiilor, sau inopțiunea radicală la soluțiile impuse de societate. Este, desigur, un semn de neputință care subliniază istoricitatea caracterului de clasă al unei filosofii.

Intenționalitatea fenomenologică, prin influența directă a lui Husserl, sau cu totul independent de acesta — cazul lui Gabriel Marcel — a luat chipul relației originare a „ființei — în — lume" (Heidegger), a „ființei înglobate" ca existență integrată și responsabilă (Jaspers), a „ființei itinerante" ca unic loc de apariție a speranței (Marcel), a „ființei participate" care edifică valorile (Lavelle) etc.

Între alte filosofii, gîndirea franceză a secolului nostru a avut conștiința cea mai sfîșiată la contactul cu perspectivele omului și ale istoriei sale viitoare. Ca urmare, de la situația de contemplare a realității sociale, așa cum o exprimau filosofiile anterioare, omul începe să fie tot mai mult înțeles ca forul activ al acestei realități. Omul se află întotdeauna într-o situație concretă, conștiința sa este *trăire*, proiect, depășire permanentă de sine (transcendentă). Cunoașterea devine un caz particular al existenței sale umane. Exterioritatea metafizică a unei realități în sine este substituită cu o *imanență activă*, singura în care ar putea fi vorba de sens și de nonsens, de absurd și de revoltă, de libertate și de eșec etc.

Scanned with OKEN Scanner

Simbioza dintre fenomenologie și existențialisme poate fi înțeleasă prin cultivarea filosofică a unei relații originare, dintre om și univers, concepută ca intenționalitate (conștiință de ceva). De asemenea, ea își mai are temeiul într-o discreditare a obiectivismului scientist, care îl ștergea pe om din interioritatea lumii, transformîndu-l într-un spectator pur al acesteia. Or, omul trebuia să fie reintegrat lumii și naturii sale. „Această filosofie, scria Maurice Merleau-Ponty, este expresia unei lumi dislocate. Aceasta reprezintă, desigur, adevărul ei. Toată problema este de a ști dacă, luînd în serios conflictele noastre și împărțirile noastre, ea ne copleșește sau ne salvează". [1] Cu experiența hazardului, a dezordinii și a eșecului, omul se află într-un timp în care datoriile și sarcinile sînt obscure. Revelația precarității și a fragilității civilizației occidentale, experiența dureroasă a celor două războaie mondiale, perspectiva haosului și a catastrofei au dat un stil dramatic filosofiei contemporane nemarxiste.

Orientarea majoritară a filosofiei contemporane către ceea ce este fundamental — omul — își are una dintre explicații în dubla criză a Istoriei umane și a folosirii Științei, care a dezvăluit caracterul funciar al *sensului existenței umane și al istoriei sale*. Punerea problemei sensului, împotriva unei viziuni mecaniciste, psihologiste și sceptice, făcea din fenomenologie o adevărată „deșteptare a responsabilității umane" [2], în hățișul raporturilor sociale permanent schimbătoare. Omul și conștiința sa activă devin centrul reflecției filosofice. Intenționalitatea, reducția și toate celelalte instrumente ale viziunii fenomenologice dețineau, aparent, elementele capabile să realizeze o sinteză între latura ne-

1. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, 1948, p. 205.
2. Francis Jeanson, *La phénoménologie*, Ed. Tegui, Paris, 1952, p. 93.

Scanned with OKEN Scanner

gatoare critică și cea revelatoare de esență, și chiar impulsul la acțiune printr-o lărgire a conceptului interiorității. „În ciuda contradicțiilor interne ale doctrinei lui Husserl și a eșecului final al întreprinderii sale, această operă are o importanță capitală pentru că ea a introdus în gîndirea filosofică teme noi sau reînnoite cărora nici o filosofie contemporană nu li se poate sustrage, apoi pentru că problema lui Husserl, aceea de a fonda totodată valoarea științei și responsabilitatea omului, este problema filosofică fundamentală a epocii noastre“ [1].

Gîndirea lui Husserl a realizat în filosofia franceză succesul și răspîndirea contemporană la care asistăm, și datorită faptului că ea prelungea și accentua mari demersuri filosofice anterioare, așa cum au fost cartezianismul, kantianismul sau bergsonismul, adică radicalismul, criticismul și intuiția duratei. Caracteristica acestei gîndiri trebuia să însemne o coroborare a rațiunii și a experienței, într-o filosofie capabilă să depășească o rivalitate istorică și care „să coboare printre oameni“ [2]. Respingerea simultană a interiorității fără exterioritate și a exteriorității fără interioritate [3] — ca negații ale experienței noastre reale — devine tot mai accentuat problema centrală a noii filosofii : nici una, nici alta.

Descoperirea lui Descartes, de către Husserl, trebuia să aibă calitatea trezirii acelui fond de gîndire franceză care a crescut din solul marelui raționalism al secolului al XVII-lea. Un determinism specific, cel filosofic, ne va putea permite să înțelegem cum s-a produs această sinteză între exigen-

1. R. Garaudy, *op. cit.*, p. 31—32.
2. Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, 1966, p. 3.
3. Jean Wahl, *La situation présente de la philosophie française*, în vol. *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, sous la direction de Marvin Farber, PUF, 1950, p. 34—58.

Scanned with OKEN Scanner

ţele metodei carteziene şi intuiţiile bergsoniene, prin operaţia catalizatoare a fenomenologiei lui Husserl. Dacă formula pe care ne-a lăsat-o Roman Ingarden este autentică, dacă Husserl a rostit cîndva „noi sîntem adevăraţii bergsonieni“ [1], atunci avem deja o parte a răspunsului la întrebarea : Cum a fost posibilă răspîndirea fenomenologiei în Franţa, unde, printr-un determinism specific social-economic, la o confluenţă particulară cu filosofia universală, un fond filosofic tradiţional poate explica o nouă geneză.

1. Jean Wahl, *Le mouvement des idées philosophiques depuis 1900*, Dictionnaire des idées cont., 1966, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

Între filosofia Cogito-ului și filosofia Duratei

În prefața cărții lui G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* filosoful francez Léon Brunschvicg făcea observația profundă că ceea ce sapă o deosebire de necontestat între concepțiile filosofice ale unor popoare (se referea îndeosebi la francezi și germani), nu rezidă atît în preocupările lor actuale, cît mai ales în trecutul lor. Astfel, de pildă, coșmarurilor mistice medievale ale unui Jacob Boehme, filosoful cogito-ului, Descartes le răspundea, în aceeași epocă istorică, printr-o revoluție de gîndire „care conferă științei moderne suflu ei de spiritualitate“ [1].

Cu un simț pătrunzător și sigur al opiniei franceze „care se vrea revoluționară, dar care este în același timp foarte atașată la tradițiile sale“ [2], René Descartes a fost filosoful care și-a fixat drept primă regulă a creației și vieții sale filosofice, *întoarcerea la bunul simț.* Echivalent unei egale necesități de rațiune corectă, împărțită natural tuturor oamenilor, bunul simț este premisa, dar și aluatul voinței noastre de a ne servi de el, de a-l aplica bine și de a-i dărui efortul necesar pentru a ajunge la cunoașterea cea mai înaltă.

---

1. vezi L. Brunschvicg, Prefață la cartea lui G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* J. Vrin, 1930, p. 3—4.

2. Pierre Mesnard, *Descartes ou le Combat pour la vérité,* Ed. Seghers, 1966, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

Discursul asupra metodei pentru a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe (1637) exprimă dorinţa găsirii acelei forţe de cîntărire a oricărei dificultăţi, pentru a determina exact, a căuta în tine însuţi ceea ce nu se găseşte „nici în cărţile vechi, nici în cartea lumii".

Prima cerinţă a metodei, care se cere păzită, este înlăturarea oricărei posibilităţi de eroare. Ideea îndoielii metodice este prezentă încă aici, dar ea va apărea cu vigoare abia în *Meditaţii metafizice*. Noua logică trebuia să se sprijine pe valoarea de neînlocuit a *evidenţei*, unind reducţia algebrică a oricărei realităţi la ideea clară şi distinctă, cu înaintarea raţionamentului geometric de la cunoscut la necunoscut. Cele patru precepte ale noii metode: al evidenţei, al analizei, al sintezei şi al enumerării complete, trădează intuiţia neexprimată a lui Descartes — bogată în consecinţe şi generatoare de sugestii — asupra unei ştiinţe universale, care şi-ar găsi în metodă *unitatea formală*. Cu toate acestea, el n-a mers mai departe, intuind şi cealaltă faţă a chestiunii: caracterul limitat al mijloacelor ce provin dintr-o ştiinţă particulară, pe de o parte, şi proliferarea fără limită a disciplinelor ştiinţifice, pe de altă parte.

După cum foarte bine remarcă Pierre Mesnard, ca urmare a interferării temelor morale cu cele logice, în *Discurs*, nu trebuie ignorat faptul că „toată această discuţie logică asupra metodei corespunde unei crize de conştiinţă privind alegerea celei mai bune orientări a unei existenţe" [1]. Metoda constituia singura cale de a cultiva raţiunea pentru a înainta în cunoaşterea adevărului.

Aplicarea preceptului evidenţei l-a condus pe Descartes către exerciţiul îndoielii metodice, cercetarea critică revelînd cogito-ul ca prezenţă certă a oricărui act uman, care trebuia luat drept primul

1. *Ibidem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

principiu al filosofiei. Îndoiala metodică a pus în mișcare o *dialectică a perfecțiunii și imperfecțiunii,* prin care sesizarea unei gîndiri independente de orice acțiune și condiționare corporală îl va determina pe Descartes să afirme existența unei ființe perfecte care garantează veracitatea ideilor noastre clare și distincte și legăturile lor raționale. Pe această cale a postulării realităților metafizice se insinua accesul la o cunoaștere directă a realităților spirituale.

Discursul, care angaja deopotrivă problemele metodei dar și pe ale metafizicii, a însemnat și o justă intuire — în ciuda unei cosmologii imaginare — a raportului dintre știință și practică, singurul raport în măsură „să ne facă stăpîni și posesori ai Naturii“ [1]. Totuși, Descartes rămîne mai mult în sfera principiilor, decît în aceea a aplicațiilor, de unde sinteza caracteristică operei sale, ce ține mai curînd de comprehensiune și contemplare, decît de punere în operă a unei filosofii practice care să asigure omului posesiunea naturii.

Preocupările omului de știință, legate mai cu seamă de temele opticii, concretizate în lucrarea *Dioptrica,* nu sînt mai puțin importante pentru posteritatea fenomenologică a filosofiei carteziene. Preocupările contemporane ale psihologiei percepției ale unui Georges Dumas, dar în special lucrările de fenomenologie a percepției, datorate lui Maurice Merleau-Ponty, au mers pe linia unei valorificări și valorizări a teoriei carteziene asupra *privirii* și *vederii.* Desigur, principala teză a lui Descartes, conform căreia sufletul este acela care simte, și nu corpul (deși numai cu ocazia senzațiilor pe care acesta le elaborează), teză ieșită direct din dualismul substanțialist cartezian, va fi abandonată în favoarea unui monism neutralist care va opera cu

1. R. Descartes, *Oeuvres,* t. VI, p. 61—62, publiées par Ch. Adam et P. Tannery.

Scanned with OKEN Scanner

dualitatea intenţională a *vizibilului* şi *invizibilului* [2].

Motivul cartezian va genera, astfel, o perspectivă care va da prerogative unei corporeităţi fenomenale, în care *res cogitans* şi *res extensa* sînt deopotrivă respinse şi suspendate.

Descartes şi-a pus cu multă seriozitate problema creării unei lucrări autentice de metafizică în care, pe baza unei gîndiri suple cu o metodă verificată, să cerceteze spinoasele chestiuni ale certitudinii, ale raportului oamenilor cu existenţă transcendentă, problemele morţii şi ale nemuririi sufletului etc.

Meditaţiile pe care le va scrie Descartes reprezintă, pe rînd, fiecare o zi din viaţa unei săptămîni, atingînd şi fixînd o etapă necesară. Orice meditaţie este o *reflexie* care rezumă o experienţă de viaţă ce se desfăşoară în *timp*, după o durată interioară care posedă un ritm propriu, cu bucuriile şi sfîşierile, cu îndoielile fiecărei zile trecute. Meditaţiile carteziene sînt lipsite de orice tentă abstractă, ele poartă pecetea duratei, unind în chip manifest schema logică şi viaţa psihică. Eul cugetător însoţeşte din umbră toate ideile pe care le formulează, el ţine socoteala timpului scurs, el se desfăşoară, se opreşte, se reculege. Meditaţiile exprimă un efort de analiză liber decis, peste tot putîndu-se remarca stilul voluntar al gîndului. Descartes meditează pentru că doreşte şi voieşte să mediteze.

Nu este deloc întîmplătoare *doctrina întinderii quasi-infinite a voinţei umane* în Meditaţiile metafizice ale lui Descartes. Ele postulează, de la un capăt la altul, exerciţiul acestei voinţe, voinţă inteligentă care se exprimă printr-o dorinţă de ordine şi de coerenţă logică, dorinţă de cucerire a adevărului. Dar, după cum releva Ch. Péguy, odiseea car-

---

1. vezi M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 1964, şi *L'oeil et l'esprit*, 1961.

Scanned with OKEN Scanner

teziană este una discontinuă, cu plecări, coborîri, opriri, urcușuri și sosiri. Această mișcare deconcertantă nu este echivalentă unei dezordini a spiritului, căci ea păstrează o axă privilegiată prin care gîndirea activă intră în posesiunea progresivă a propriului său eu. Între această axă și cea a voinței pare să se constituie o adevărată identitate : Eu mă îndoiesc, eu cuget, exist, sînt lucru cugetător, imaginez, simt și acționez, sînt spirit și corp în unitate.

Țelul pricipal urmărit de *Meditații* constă în posesiunea deplină și definitivă a eului, prin conștiința sa progresivă. Dar spre deosebire de idealismul subiectiv constructiv, Descartes acceptă mai degrabă un realism al conștiinței, atunci cînd scrie : „Gîndirea mea nu impune nici o necesitate lucrurilor“ [1].

Eul cartezian se precizează structurînd în jurul său un univers rațional întemeiat pe veracitatea divină, deoarece, pe cînd îndoiala pune în balanță universul cunoașterii vulgare, activitatea substanțială a spiritului atinge realitatea esențelor și a noțiunilor matematice, iar percepția imaginantă, afectivă și motrice ordonează realitatea pragmatică a lumii sensibile. Împotriva unui Geniu rău, Dumnezeul perfect — susține Descartes — postulează îndoiala mea, necesitatea lui pune contingența mea ; el garantează orice idee clară și distinctă începînd cu ideea sa proprie. Dumnezeul spiritelor și al corpurilor este acela al *unității dintre acestea*, manifestîndu-se pentru noi prin proprietățile naturii, a cărei finalitate primară ne scapă dar care este suficientă să garanteze extrema probabilitate a intuițiilor noastre sensibile.

Problema adevărului și a erorii nu apare în *Meditații* nici sub forma unei logici abstracte și apriori, nici ca o fizică materială care să nu permită stă-

1. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, trad. C. Noica, 1937, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

pînirea forţelor naturii. Ea apare propriu-zis ca o cunoaştere metafizică definind atitudinea conştiinţei în faţa lucrurilor şi a ideilor, progresul cunoaşterii însemnînd totodată un progres al libertăţii, o afirmare a spiritului.

Actul îndoielii, acela care suspendă posibilitatea prejudecăţilor, a pasivităţii posibile a spiritului nostru, prestigiile imaginaţiei cît şi matematicile iluzorii ale Geniului rău, este, ca măsură a tuturor acestor pericole, afirmarea spirituală şi gestul autonomiei individuale. Prin îndoială spiritul ia iniţiative fiind conştient de propria sa putere şi de spontaneitatea sa naturală. În afară de funcţia sa purgativă — deoarece împrăştie opiniile, credinţele — şi de funcţia sa dialectică — care ne conduce direct la primele principii ale fiinţei —, îndoiala metodică relevă activitatea ascetică a gîndirii care este, incontestabil, primul grad de libertate.

Oricît va nega Husserl înrudirea dintre *reducţia* şi îndoiala carteziană, descrierea celei dintîi este esenţial structurată ca asceză şi ca libertate, aşa după cum Descartes îşi caracterizase propria metodă [1]. Această libertate creşte prin însăşi practica Meditaţiei : „Voiu închide ochii, îmi voiu astupa urechile, voiu îndepărta toate simţurile, voiu şterge de asemenea din minte toate imaginile lucrurilor corporale, sau, cel puţin — deoarece aşa ceva cu greu se poate face — le voiu nesocoti ca fiind zadarnice şi false, iar întrebîndu-mă numai pe mine şi scrutîndu-mă mai adînc, mă voiu sili să mă fac mie însumi, pe nesimţite, mai cunoscut şi mai apropiat. Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoieşte, afirmă, neagă, înţelege puţine, nu cunoaşte multe altele, vroieşte, nu vroieşte, imaginează de asemenea şi simte“ [2].

---

1. *Ibidem*, p. 10, *Synopsis al celor şase meditaţii ce urmează.*

2. *Ibidem*, p. 25—26, *A treia Meditaţie.*

Scanned with OKEN Scanner

La acest moment, sufletul are folosinţă liberă a intelectului său pur, el se posedă ca activitate cuceritoare, ca propria sa formă. Toate Meditaţiile fac împreună un efort coerent pentru a extinde beneficiul acestei libertăţi la materia *lucrului cugetător* (res cogitans).

Descartes revine permanent la analiza ideilor, pentru a le ordona în clase distincte şi pentru a mări, prin aceasta, domeniul autonomiei spirituale. De pildă, „percepţia" este corelată iniţiativei sufletului, fragmentul de ceară nu mai este dat, adică imprimat din afară, ci el este o esenţă care dezvăluie operaţia spiritului meu. „Dar care e bucata de ceară pe care n-o percep decît cu spiritul ? Desigur aceeaşi cu cea pe care o văd, pipăi, imaginez, în sfîrşit aceeaşi pe care o socoteam de la început că este. Însă — şi, lucrul trebuie ţinut minte —, percepţia ei nu e viziune, nu e pipăit, nu e imaginaţie, şi nici n-a fost vreodată, deşi la început părea astfel, ci o in-specţie a minţii singure..." [1]. În spatele impresiei sensibile, Descartes descoperă actul liber al judecăţii, stabilind primordialitatea de drept a spiritului, a cărui activitate e pusă la rădăcina oricărui lucru.

Meditaţia a treia este preocupată de legătura necesară dintre ideile noastre şi conţinutul lor, mai ales cu referire la noţiunea de Dumnezeu. Realitatea formală a fiinţei infinite, singura cauză a efectelor din spiritul meu, garantează realitatea obiectivă a oricărei idei analoge. De la acest argument ontologic, Descartes indică necesitatea unei conversiuni către lucrurile sensibile sau imaginabile. Această schimbare de perspectivă vrea să ateste exerciţiul corect al liberului arbitru, arătînd că eroarea poate proveni dintr-o rea folosinţă a judecăţii care mi-a afirmat superioritatea de fiinţă autonomă. Descartes relevă că merită să fii liber chiar cu riscul de

1. *Ibidem*, p. 23, *A doua Meditaţie*.

Scanned with OKEN Scanner

a greși, decît să fii neliber cu certitudinea că nu greșești.

O temă carteziană care și-a prelungit posteritatea în gîndirea fenomenologică este aceea care răzbate din *Meditația a 5-a*, despre ideile lumii exterioare. Aici se afirmă că după ce spiritul a probat „adevărata și imuabila natură" a divinității, ar putea să nu mai facă nimic, dar el trebuie să dobîndească, pe lîngă adevărurile eterne, mijlocul de a avea o știință „perfectă" despre o infinitate de lucruri, cum sînt de pildă cele ale naturii corporale.

Analiza noilor idei duce la rezultate surprinzătoare. Imaginația — care nu aparține propriu-zis gîndirii mele — nu poate fi concepută ca lipsită de orice gîndire și, privită de aproape, ea închide în sine un fel de *intelecțiune* alipindu-se *corpului meu*, acest corp pe care trebuie să-l postulez de fiecare dată cînd imaginez, simt sau acționez. În plus, noi încercăm „o anumită facultate pasivă de a simți" care primește — în noi sau în alții — o facultate activă capabilă de a produce aceste idei. Noi înclinăm să credem — ne spune Descartes — că aceste *idei* pleacă de la lucrurile corporale, ceea ce ne determină să afirmăm *existența* obiectelor respective. Dar dacă noi putem crede natura prin faptul că ea ne învață însăși *existența corpului nostru* și unitatea strînsă dintre el și spiritul nostru, la rîndul ei, senzația nu ne dă altceva *decît o funcție implicită deopotrivă a corpului nostru și a obiectelor exterioare: în senzație* (percepție n.n.), *noi nu putem opera, cu siguranța dorită, deosebirea dintre ceea ce ține de corp și ceea ce ține de obiecte*. Verificînd datele simțului, prin ideile clare ale intelectului, ne ferim totuși de eroare.

La sfîrșitul celei de *a 6-a Meditații* sufletul se regăsește în posesiunea întregii sale vieți de reprezentare, de afectivitate și de acțiune, putîndu-se servi liber de ea, cu condiția de a reduce, la sfîrșitul cunoașterii, toate elementele către stratul cel

Scanned with OKEN Scanner

mai profund al „elanului vital“ propriu, către acest curent esențial unde el *își face propria probă, sub forma gîndirii pure* [1].

Această concluzie l-a condus pe Descartes la ideea nemuririi sufletului, ideea care nu va lipsi nici lui Bergson și nici lui Husserl, cu toate deosebirile ce se păstrează între concepțiile lor. Totuși, Descartes s-a menținut în situația incertă a dualismului substanțialist, moment pe care atît Bergson cît și Husserl vor căuta să-l depășească spre consecvența idealistă a monismului spiritualist sau transcendental.

La Descartes, necesitatea de evidență a rațiunii umane se sprijină pe veracitatea divină, atît ca geneză cît și ca sens, ceea ce avea să-i fie aspru imputat de idealiștii consecvenți. Credem, însă, că modul cartezian de întemeiere a spiritualității umane — în funcționalitatea și adevărurile ei — printr-o existență exterioară, obiectivă, este superioară ca opțiune ontologică și gnoseologică, mai apropiată de concepția materialismului științific. Astfel, fenomenologia husserliană, renunțînd la *veracitas divina*, a renunțat și la ordinea materială, la legitatea universală a mișcării materiale, independentă de conștiință. Ceea ce Husserl nu i-a putut ierta lui Descartes a fost moștenirea unui *naiv apriori al cauzalității*, făurit după presupunerea „naivă“ a evidențelor ontologice și logice, deci conform unei geneze din exterior. „Astfel — scria Husserl —, *el lasă să-i scape sensul propriu transcendental al ego-ului pe care el l-a descoperit*, ego care, din punctul de vedere al cunoașterii, precede lumea. Eșecul său nu este mai puțin grav cînd e vorba de a sesiza sensul propriu transcendental al chestiunii care trebuie să fie pusă experienței, gîndirii științifice și, în conse-

1. P. Mesnard, *op. cit.*, p. 59—60.

Scanned with OKEN Scanner

cinţă, logicii însăşi, după un principiu universal“ [1].

Conform acestei optici, Descartes postula de fapt validitatea lumii reale şi concepea *cogito*-ul ca pe un mijloc de a justifica această presupunere ontologică. Descartes trecea imediat de la *cogito* la lumea reală, de la conştiinţă la lucruri, în vreme ce fenomenologul va trece de la *cogito* la *cogitatum,* adică la lucrurile gîndite, şi nu la lucruri pur şi simplu. Pentru Descartes, cogito-ul este o primă certitudine, din care se deduc alte certitudini în virtutea principiului cauzalităţii. Trebuie adăugat că această observaţie este adevărată doar în măsura în care se ignorează insistenţa cu care Descartes a subliniat *intuiţia de esenţă* care este *cogito ergo sum,* pe care el o voia străină oricărui gen de relaţie implicativă, deductivă, cauzală.

În viziunea lui Husserl, care refuză orice cauzalism cognitiv, nimic nu se poate deduce din *cogito*. Acesta constituie, după el, o mină de aur în care orice cunoaştere şi orice ştiinţă sînt *conţinute* [2]. După opinia lui Husserl, Descartes nu a văzut că lumea reală este ea însăşi pusă în chestiune şi că *ego*-ul real nu este decît o *parte* a lumii reale; eroarea lui fundamentală ar consta în a nu fi sesizat că ego-ul, ca suflet uman, trebuie el însuşi *constituit* — adică întemeiat ca sens, şi nu construit — într-o subiectivitate mai profundă, transcendentală. Cu toate că atît *epochéa* (suspendarea) cît şi ego-ul se găsesc afirmate în *Meditaţiile* lui Descartes, totuşi identificarea ego-ului cu sufletul pur nu poate presupune şi epochéa, susţine Husserl [3].

Obiecţiile lui Husserl, ca şi lectura atentă a *Meditaţiilor* relevă filonul extraordinar de bogat în zăcăminte fenomenologice al cugetării filosofului

---

1. Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes,* Paris, J. Vrin, 1966, § 10.
2. *Ibidem,* § 13.
3. vezi Ed. Husserl, *Krisis,* p. 82.

Scanned with OKEN Scanner

francez. Ca și pentru Imm. Kant, mai tîrziu, la Descartes, echilibrul înțelept de a nu da curs îmbierii unui idealism subiectiv pur a rămas, pentru unii, un adevărat eșec, în timp ce pentru filosofiile realiste și materialiste, a devenit simptomul existenței unei limite unde *identitatea de esență*, idealistă, între ființă și gîndire, nu mai poate valora cultural și filosofic fără a se condamna pe ea însăși [1]. Filosofia cartezianã nu a dat curs tentației de a tematiza acel ceva „non-uman" al conștiinței, transcendentalul. Discipolii tîrzii ai gînditorului francez vor merge, însă, tocmai pe calea pe care maestrul a refuzat-o. Claritatea și distincția, care făceau meritul evidenței carteziene, vor fi înlocuite frecvent cu o *ambiguitate* care se vrea adesea, împotriva rațiunii, originară după ființă, și autentic-reală, după acțiune și cunoaștere.

Alături de intuiția cartezianã a cogito-ului, filosofia lui Henri Bergson pare să aducă în filosofia secolului al XX-lea sensuri care se ordonează la antipod. Cu toate acestea, există o bogată și valoroasă literatură care subliniază „identitatea" gestului de apariție și semnificație a celor două concepții. Astfel, în scrisoarea către istoricul filosofiei Harald Höffding, filosoful duratei-calitate rezuma esența concepției sale : „După opinia mea, orice rezumat al vederilor mele le va deforma și le va expune, prin aceasta chiar, la o mulțime de obiecții, dacă el nu se plasează de la început, și dacă nu revine fără încetare la ceea ce eu consider drept centrul însuși al doctrinei : intuiția duratei. Reprezentarea unei mulțimi de penetrare reciprocă, cu totul diferită de mulțimea numerică, — reprezentarea unei durate eterogene, calitative, creatoare este punctul de unde am plecat și la care am revenit mereu. Ea cere spiritului un foarte mare efort, rup-

1. Louis Lavelle, *Panorama des doctrines philosophiques*, 1967, p. 157—158.

Scanned with OKEN Scanner

tura cu multe cadre, ceva ca o nouă metodă de a gîndi (căci imediatul este departe de a fi ceea ce este mai ușor de înțeles) ; dar, odată ce s-a ajuns la această reprezentare și a fost posedată sub forma ei *simplă* (care nu trebuie confundată cu o descompunere prin concepte), te simți obligat să-ți deplasezi punctul de vedere asupra realității ; se vede că cele mai mari dificultăți s-au născut din aceea că filosofii au pus întotdeauna timpul și spațiul pe aceeași linie ; (...) Teoria intuiției, asupra căreia insistați mult mai mult decît asupra aceleia a duratei, nu s-a degajat în ochii mei decît destul de tîrziu după aceasta : ea derivă din aceasta (din urmă) și nu poate fi înțeleasă decît prin ea“ [1].

Urcușul de la *durată* la *intuiție* este analog ordinii carteziene însăși. Începînd de la cogito, deci de la o intuiție preocupată de a-și sesiza propriul obiect, calea este continuată printr-o analiză a acestei intuiții [2], reflexie asupra chipului în care ea a sesizat obiectul, a cucerit primul adevăr, i-a furnizat criteriul certitudinii, ideile clare și distincte. Bergson, ca și Descartes, se desfășoară în metafizică sa *de la descoperire la metodă, și nu de la metodă la descoperire.*

Bergsonismul a apărut ca filosofie a *duratei,* filosofie sortită să „elibereze“ cugetarea de acea „metafizică a lumii moderne care înțelegea să se prezinte ca o fizică“ [3]. Ea se trage dintr-un fapt al experienței interne în care eul se surprinde pe sine ca un *lucru care durează.* „Întreaga figură a eșafodajului cartezian se va desena în filosofia bergsoniană“, afirmă Thibaudet [4]. Substanța cogito-ului se regăsește în același principiu care arată că : ori-

1. H. Höffding, *La philosophie de Bergson,* p. 161.
2. vezi Simon Frank, *L'intuition fondamentale de Bergson,* în vol. *Henri Bergson, Essai et témoignages,* par A. Béguin et P. Thévenaz, 1943, p. 187.
3. Ch. Péguy, *Note Conjointe,* p. 299.
4. A. Thibaudet, *Le Bergsonisme,* t. I, NRF, 1923, p. 21.

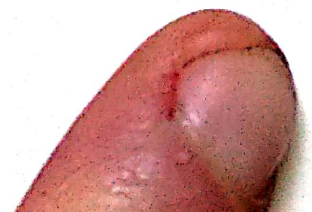
Scanned with OKEN Scanner

care a fi realitatea absolutului, noi sîntem : substanţa cugetătoare pentru Descartes ; agenţi morali pentru Kant ; şi lucru care durează, pentru Bergson. *Durez, deci exist.*

Cogito-ul cartezian conducea, în fapt, la o echivalare a gîndirii şi a fiinţei. Sensul dovezii ontologice era, la Descartes : eu cuget la dumnezeu, deci dumnezeu există. Furnizînd tipul realităţii noastre interioare şi tipul realităţii divine, actul cugetării putea furniza şi tipul realităţii exterioare — redusă la ideea geometrică a întinderii *(res extensa).* Pe acelaşi model, durata bergsoniană tinde să procure, graţie interiorităţii sufleteşti, aceeaşi comunicare cu absolutul. Eu sînt un lucru care *durez,* şi nu pot înţelege universul decît ca pe un lucru care *durează.* Nimic nu există fără a fi în *durată.*

Albert Thibaudet avea motive serioase să aprecieze că orice metafizică rezidă în *emergenţa absolutului* dintr-un fapt al experienţei interne. Trebuie să apreciem ca foarte adîncă această luminoasă opţiune filosofică pentru infinit şi exterioritate, dar ea îşi are şi partea ei de umbră, deoarece, tocmai pe un astfel de model se structurează orice argument ontologic idealist.

Există între Bergson şi Descartes şi o altă analogie structurală, deşi cu intenţionalităţi metodologice opuse. Este cunoscută pilda *fragmentului de ceară,* la Descartes, şi exemplul *bucăţii de zahăr,* la Bergson. Atîta vreme cît calităţile fragmentului de ceară *durează,* formă, culoare, miros etc., ele *nu sînt.* Spiritul nu ajunge la fiinţa reală a cerii decît atunci cînd el a ajuns la o calitate sustrasă duratei — *întinderea* — loc, deopotrivă, al geometriei şi al inteligenţei. La rîndul ei, bucata de zahăr îşi schimbă în apă forma, aşa cum fragmentul de ceară cartezian îşi schimba forma fiind apropiat de foc. „Dacă eu vreau să-mi prepar un pahar de apă îndulcită, (je beau faire) eu trebuie să aştept ca zahă-



Scanned with OKEN Scanner

rul să se dizolve. Acest mic fapt este plin de învățăminte“ [1].

Dacă la Descartes asistăm la un cult al permanenței și identității, la o ignorare a istoriei și a realității timpului, universul fiind creat din nou în fiecare moment al duratei, la Bergson, dimpotrivă, „timpul pe care îl am de așteptat nu mai este acest timp matematic care s-ar aplica la fel de bine lungimii istoriei întregi a lumii materiale, atunci chiar cînd ea ar fi etalată dintr-o dată în spațiu. El coincide cu nerăbdarea mea, deci cu o anumită porțiune a duratei mele în mine, care nu se poate alungi sau scurta după voință. *Acesta nu mai este al gînditului, ci este al trăitului* (s.n.T.G.). Acesta nu mai este o relație, ci este al absolutului. Ce înseamnă asta oare, dacă nu a spune că paharul de apă, zahărul și procesul de disoluție a zahărului în apă sînt fără îndoială abstracții, și că întregul din care ele au fost decupate de simțul meu, și de intelectul meu, progresează poate în maniera unei conștiințe“ [2].

Intenția carteziană se împlinea într-o explicare a universului material prin *întindere* (substanță opusă conștiinței). Aceasta însemna o negare a mișcării altei existențe distincte de cea a conștiinței. Era acceptată însă obiectivitatea și independența lumii spațiale, față de conștiință. Dimpotrivă, Bergson va recunoaște transformabilitatea temporală a lumii, ca fiind esențială, dar o va reduce pe aceasta la *durata conștiinței*. Ruptura statică dintre materie și conștiință, la Descartes, este înlocuită prin continuitatea de coacere, de maturare a conștiinței. Drumul este, așadar, de la distincție absolută la indistincție de penetrație, analog drumului de la Zenon la Heraclit.

În durată, înțeleasă ca realitate intimă a noastră, Bergson favorizează între celelalte ekstaze tem-

1. H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, 1907, p. 10.
2. *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

porale, *trecutul*. Trecutul este pînza rezistentă din care sîntem făcuți, din care poate că totul este făcut. Trecutul nu este un lucru care trece, ci un lucru care rămîne. „Trecutul nostru este prezent. Ce sîntem noi, într-adevăr, ce este caracterul nostru dacă nu condensarea istoriei pe care noi am trăit-o de la naşterea noastră, înaintea naşterii noastre chiar, pentru că noi aducem cu noi înşine dispoziții prenatale ?“ [1].

Între trecutul nostru şi caracterul nostru, fiinţa noastră este o identitate care exprimă participarea la aceeaşi realitate, la acelaşi absolut. Caracterul nostru nu este oprit, însă, în trecutul nostru. El se transformă cu durata noastră în întregime, el are nevoie, pentru a se creea, de aceeaşi durată ca fragmentul de zahăr pentru a se dizolva. Noi trăim însă numai cît acest trecut, permanent adăugit, acționează presînd asupra prezentului nostru. Noi acționăm atîta vreme cît acest capital ne serveşte ca instrument de lucru. Trecutul nu există, pentru acțiunea noastră, decît în măsura în care el furnizează directive, habitudini, un automatism şi mecanisme ce urcă pînă în prezentul nostru.

Acest prezent care există numai pentru acțiune, din punctul de vedere pur al duratei vii nu există. Prezentul ideal s-ar confunda cu o limită matematică, deci cu intemporalul, adică ar fi o negație a timpului. Bergson apreciază că numai „materia“ se poate defini ca absență a duratei, ceea ce sesizase încă Leibniz cînd spunea : *Omne corpus est mens momentanea*, corpul este prezent pur. Dar un corp viu, organizat, argumentează Bergson, comportă un prezent care este acordat cu viața, care ocupă o durată, care implică un trecut imediat şi este orientat către viitor. El nu se poate despărți de acest trecut şi de această orientare. Senzația cea mai elementară, cea mai instantanee este deja o condensare a mili-

1. *Ibidem*, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

arde de vibrații care nu s-au condensat altfel decît ocupînd o durată. Orice prezent viu comportă un trecut imediat, care este al senzației, și un viitor imediat, care este tendință spre mișcare. „Prezentul este prin excelență senzori-motor, adică prezentul meu constă în conștiința pe care o am despre corpul meu“ [1]. Prezentul este spiritul devenit momentan, adică „material, diminuare de ființă“.

În această optică, prezentul nu este durata ființei noastre, ci durata acțiunii noastre. Noi — susține Bergson — avem interesul să păstrăm din ceea ce s-a desfășurat numai ceea ce poate fi utilizat prin desfășurarea noastră actuală. Trecutul nu constituie o masă de durată continuă, decît atîta cît el continuă să preseze prezentul nostru. Dacă el era complet trecut, noi am fi încetat să trăim. „Eu sînt un lucru care durează“ semnifică atît existența trecutului în mine, în întregime, cît și faptul că eu nu trăiesc în prezent decît cu condiția să uit cea mai mare parte a acestui trecut, adică de a nu reține din el decît ceea ce poate ajuta, instrui și lumina acest prezent. De aici și locul central pe care îl ocupă memoria în concepția bergsoniană, adevărat loc privilegiat în opoziție cu *materia*.

Durata bergsoniană înseamnă totodată și schimbare. „Bergsonismul — scria Albert Thibaudet — este geologia și geografia, climatologia și hidrologia fluviului heraclitean, detaliul și explicația lui πάντα ῥεῖ “ [2]. Acest mobilism integral își găsește încheierea în împlinirea în mișcarea vitală, esențială a *iubirii*. Filosofie a trăirii, a duratei psihice, a elanului vital, bergsonismul opune *viață* și *materie*, drept instanțele polare — ca accent și valoare — ale spiritului. Idealismul său este expres, dar privilegierea concreteței calitative, în defavoarea spațiului abstract și a cantitativului, privilegierea

1. H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 149.
2. A. Thibaudet, *op. cit.*, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

intuiției — instinct dezinteresat —, în fața inteligenței obiectivante și pragmatice, privilegierea conexiunii continue de interpenetrare etc. au creat un cîmp problematic, o pînză de spiritualitate care catalizează istoria gîndirii contemporane nemarxiste.

Încă din *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson vedea o unitate calitativă a multiplicității stărilor de conștiință în *durata psihică*. Mulțimea calitativă, dată prin unitatea spiritului, explică unitatea cantitativă dată prin multiplicitatea materiei. Calitatea este o individualizare a vieții lucrurilor, ca sufletul lor propriu. Ea este la punctul de contact al universului și al eului, acolo unde acestea se poartă unul către celălalt și ajung să se întîlnească într-o simpatie și o „comuniune misterioasă". Deoarece calitatea este iscată de acordul viu dintre suflet și lume, acest fapt o face să fie profund angajată în durată, în mobilitate, înțeleasă ca fond ultim al realului. Pentru Bergson nu există o existență definitiv făcută, ci există numai o existență care *se face* mereu. Corolarul continuității duratei-calitate este *creativitatea*.

Grație acestor distincții, timpul a devenit în filosofia lui Bergson : multiplicitate, calitate, tensiune, creativitate. Timpul nu reprezintă o disoluție a realității, ci înseamnă însuși principiul care o face să fie. Durata nu este simplă fluiditate, ci înseamnă mișcarea continuă de fixare a ființelor în existență. Ea este aceea care rezistă tuturor cauzelor de distrugere, alegînd ritmul propriu al dezvoltării lor, conservînd în ele, pentru a le mări fără încetare, propria lor natură, tot trecutul care este în urma lor și care își lasă astfel pecetea vieților personale în interiorul eternității.

Bergson încerca sentimentul profund și constant al *noutății permanente a realității*, al întinderii permanente a lucrărilor. Orizontul său este un orizont optimist ancorat într-un viitor, în care spritul își angajează *libertatea* sa. Durata, care pentru filosofi

Scanned with OKEN Scanner

contemporani lui avea să implice condiţia contingenţei şi a facticităţii umanităţii noastre, devine la Bergson posibilitatea unei promisiuni şi speranţe infinite.

Cu toate că între cele trei momente temporale Bergson preţuia demnitatea ontologică a *trecutului*, el respingea necesitatea ontologică a neantului şi făcea din *trecut* unicul mijloc de a justifica, prin experienţa însăşi, imortalitatea spiritului. Memoria pură este martorul selectiv al acestei vieţi noi, şi transfigurate, prin care se menţine perpetuu trecutul în fiinţa noastră. Trecutul realizează, astfel, spiritualizarea oricărui efort. Între trecut şi viitor se manifestă osmoza specifică unităţii dintre contemplare şi acţiune, ambele făcînd parte din fiinţa noastră. Dobîndirea acestei unităţi este posibilă numai prin iubire, singura care atinge profunda intimitate a lumii, singurul principiu al creaţiei [1].

Ca orice mare filosofie, bergsonismul a operat o degajare, printr-o *metodă de purificare* care poate fi comparată ascezei cerute de îndoiala cartezianã [2]. Aşa cum *cogito, ergo sum* sau chiar *cogito, ergo deus est* sînt, într-un sens, imanente îndoielii carteziene, *intuiţia-cunoaştere* este, la Bergson, imanentă *intuiţiei-metodă*. Graţie acestei intuiţii, eul socializat, care acţionează prin obiecte şi printre obiecte, se întoarce de la acestea către *eul pur*, coincizînd cu propria sa creaţie. Ca şi îndoiala, intuiţia neagă tot ceea ce întunecă spiritul, tocmai spre a-l lumina mai profund.

Structural, vom identifica acelaşi demers către metodă la Husserl, chiar dacă sensurile vor fi altele. Această întoarcere a atenţiei către conştiinţa însăşi o găsim, de fapt, în toate marile metode ale filosofiei. „Intuiţia — scria Jean Lacroix — se caracte-

---

1. vezi L. Lavelle, *L'Homme et philosophe*, în vol. *H. Bergson : Essais et témoignages*, 1943, p. 47.

2. J. Lacroix, *Une méthode de purification*, în vol. *H. Bergson : Essais et témoignages*, p. 198.

Scanned with OKEN Scanner

rizează prin prezența în ea a *valorii purificatoare a negației* (s.n.T.G.)... din punct de vedere metodologic o ființă se definește prin negațiile sale“ [1]. Bergson însuși menționa în *La pensée et le mouvant*, că intuiția se comportă aidoma demonului socratic, „...ea suflă la urechea filosofului cuvîntul : *Imposibil !*... Singulară forță această putere intuitivă de negație ! Cum n-a frapat ea mai mult atenția istoricilor filosofiei ? Nu este vizibil că primul demers al filosofului, atunci cînd gîndirea sa este rău asigurată și cînd nu există nimic definitiv în doctrina sa, este de a arunca anumite lucruri definitiv ? *Mai tîrziu el va putea aduce modificări în tot ceea ce el va afirma, dar el nu se va schimba deloc în ceea ce el va nega* (s.n.T.G.). Și dacă el variază în ceea ce el afirmă, aceasta va fi încă în virtutea puterii de negație imanentă intuiției sau imaginii sale“ [2].

Intuiția bergsoniană a spus *nu* limbajului înșelător, socializării gîndirii și acelei deformări proprii acțiunii practice. Este un act de asceză, o suspendare *(epoché)* sui generis, și o conversiune radicală a spiritului. Este ceea ce ne face să fim dezinteresați, distrăgîndu-ne activității practice și limbajului, ceea ce ne face să preferăm *ideea* conceptului, ca invenție a spiritului. Intuiția apare, așadar, ca un fel de metodă, care constă în deturnarea de la viziunea socială a obiectului gata făcut, spre *a participa în spirit la actul care îl face*. Intuiția bergsoniană este aici aproape identică intuiției husserliene, numai mijloacele ei vor fi diferite. Iată o frapantă înrudire : „Trebuie pentru aceea ca el (filosoful n.n.) să se violenteze — scria Bergson — să răstoarne sensul operației prin care el gîndește de

1. *Ibidem*, p. 199.
2. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p. 138—139.

Scanned with OKEN Scanner

obicei, să reîntoarcă sau mai curînd să refondeze fără încetare categoriile sale“ [1].

Comunitatea de teme pe care a dovedit-o coexistența istorică a filosofiei bergsoniene și a fenomenologiei, nu mai reprezintă o noutate. În acest sens, căutarea unei filiații unilineare sau chiar biunivoce, de la o gîndire la alta, nu mai constituie un procedeu cu valoare euristică operantă. Valoarea frecvenței unor teme într-o filosofie, poate exprima doar virtuțile unui fond de spiritualitate națională, cum este cel francez, care, la întîlnirea sa cu valorile universale ale filosofiei, realizează un act de opțiune istorică obiectivă. Astfel, răspîndirea fenomenologiei în filosofia franceză nu înseamnă, implicit, influența ideilor lui Husserl, ci reprezintă produsul legic al unei interferări filosofice pe fondul național-cultural de permanențe.

Între Bergson și fenomenologie se creează, necesar, un spațiu de apropieri și de distincții ce ne poate furniza intuirea unei noi geneze. Aidoma lui Husserl, Bergson concepe filosofia ca pe o cercetare serioasă, întinsă, dificilă, dezinteresată, răbdătoare, presupunînd în toate cazurile o perfectă docilitate față de real, și o absență veritabilă a oricărei idei preconcepute. Prin această dorință de a repune totul în chestiune și de a se elibera de prejudecăți, ambii filosofi slujesc tradiției carteziene [2]. Filosofia trebuie să fie o cunoaștere absolută și să rămînă în același timp o perspectivă deschisă. Ea vrea numai să conducă la real, și prin aceasta este o metodă. Pentru a ajunge „la lucrurile înseși“, trebuiau înlăturate, deopotrivă, prestigiile limbajului și „sintezele“ sau „construcțiile“. Această purificare, care trebuia să ne permită cunoașterea imediată a realului, era intuiția.

---

1. *Ibidem*, p. 241.
2. Gaston Berger, *Le Progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl*, în vol. *H. Bergson, Essais et témoignages*, p. 257.

Scanned with OKEN Scanner

Totuși, cîtă deosebire se deschide între Bergson și Husserl ! „Datul imediat“ al lui Bergson este radical distinct de datul intuitiv al lui Husserl. Pentru Bergson, „ a gîndi intuitiv, înseamnă a gîndi în durată“. Pentru Husserl, înseamnă a sesiza un lucru sau o esență „într-o manieră originară“. La Bergson, intuiția se opune discursului și fragmentării empiriste a continuității spiritului. La Husserl, intuiția se opune „Intenției“, așa cum prezența diferă de o absență care ar împlini numai dorința și regretul. În timp ce la Bergson intuiția ne conduce în „interiorul însuși al vieții“, la Husserl ea nu are un raport special nici cu viața, nici cu durata [1]. Intuiția trimite asupra esențelor netemporale, care nu au propriu-zis nici o existență, dar care sînt totuși reale, obiective.

Filosofia bergsoniană este o filosofie a vieții și a conștiinței psihologice, mergînd de la subiect la lucrurile pe care acesta le creează, în timp ce fenomenologia este o filosofie a ideilor și a conștiinței, transcendentale, înaintînd de la obiecte la Eul care le dă un sens. Ambele filosofii au încercat să atingă absolutul : una, absolutul vieții, cealaltă — absolutul adevărului. Drumul parcurs este aproape invers, fiecare tinzînd către ceea ce a fost punctul de plecare al celuilalt. Plecat din experiența eului, Bergson ajunge în *Les deux sources de la morale et de la religion,* la problema valorilor. Pornit din recunoașterea valorilor de adevăr, și de la ireductibilitatea lor absolută la evenimentele psihologice, Husserl ajunge în *Meditații carteziene* la adevărul fundamental al cogito-ului [2]. Ceea ce pare clar și evident însă, pentru unul, este tocmai ceea ce rămîne în chestiune, pentru celălalt. Purismul transcendentalist și eidetic al lui Husserl nu poate să-și găsească nici un punct de contact cu Bergson. Atitudinea

1. *Ibidem,* p. 260.
2. *Ibidem,* p. 261.

Scanned with OKEN Scanner

„lumească“ a punctului de vedere bergsonian, situată pe cîştigurile ştiinţelor naturale şi ale psihologiei, este tocmai *prima suspendare* pe care o realizează Husserl. Eul pe care îl regăseşte Husserl către apusul tentativei sale nu se aseamănă celui din *Essai sur les données immédiates de la conscience*. El nu se confundă cu fluxul trăitului, ci este subiectul transcendental căruia i se oferă curentul de conştiinţă şi prin care acesta capătă un sens. Intuiţia husserliană se reduce la o irealizabilă intenţie, pe cînd orientarea vitală, rămînînd „naturală“, capătă la Bergson o valoare care depăşeşte natura şi dezvăluie o intenţie spirituală.

Gaston Berger, acest profund cunoscător al celor două doctrine filosofice, releva pentru ambele cazuri o dublă insuficienţă : imposibilitatea susţinerii unui prezent pur trăit, cît şi inaccesibilitatea unui adevăr absolut care se dispersează la infinit. Interpretul francez găsea însă firească această dezlegare opusă, deoarece în fiinţa „ambiguă“ a omului, interferează şi existenţă şi valoare, transformînd orice dat într-o problemă [1].

Este cunoscut faptul că, deşi au trăit aproape între aceiaşi ani, Bergson şi Husserl nu şi-au citit reciproc lucrările, şi cu toate că se poate presupune o receptare independentă de voinţa lor, a convingerilor profesate, ei s-au suspectat cu rezervă [2].

Jacques Chevalier indică, şi el, punctele de atingere prin care Bergson „formula şi realiza deja în maniera sa programul care va fi acela al fenomenologiei“. El va insista în chip particular asupra expresiei *imagine*, folosită de Bergson în capitolul întîi din *Matière et mémoire*, expresie care ar deţine un autentic sens fenomenologic. „Vrem să ne simţim pentru un moment că nu cunoaştem nimic

---

1. *Ibidem*, p. 263.
2. vezi J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, 4. *La pensée moderne de Hegel à Bergson*, Flammarion, 1966, p. 589, note 4.

Scanned with OKEN Scanner

din teoriile materiei şi din teoriile spiritului, nimic din discuţiile asupra realităţii sau idealităţii lumii exterioare. Iată-mă deci în prezenţa imaginilor, în sensul cel mai vag în care s-ar putea lua acest cuvînt, imagini percepute cînd îmi deschid simţurile, nepercepute cînd le închid“ [1].

Jacques Chevalier ne spune, pe urmele lui Victor Delbos, că Bergson se străduia să dovedească şi să ajungă la descoperirea faptului că aceste „imagini“ sau „obiecte“ nu sînt pur şi simplu interioare, ci că ele sînt, aşa zicînd, culese de spiritul nostru după exigenţele nevoilor noastre vitale, într-o realitate care le depăşeşte dar care le conţine“ [2]. Adesea, Bergson vorbeşte de „imagini-amintiri“ şi de „imagini-percepţii“ (*Matière et mémoire*, p. 106 (113) şi 128 (120), şi *L'Energie spirituelle*, p. 184 (173), Cf. J. Chevalier). Analiza acestora l-a făcut pe Chevalier să afirme că *Matière et mémoire* era deja *avant la lettre* o *Fenomenologie a percepţiei* (lucrarea cu acest titlu, a lui M. Merleau-Ponty va apărea în 1945). Identificarea posibilă a amintirii percepţiei cu percepţia însăşi (în *Fedra*, Racine scria : „În adîncul pădurii imaginea ta mă urmăreşte“) îl face pe Chevalier să creadă că propriul fenomenului, la Husserl, ar consta tot în *imagine*, deoarece aspectul perceptibil al unui obiect reprezentat şi aspectul însuşi al reprezentării se identifică.

Ceea ce îi deosebeşte însă profund pe cei doi gînditori, trebuie spus, este *demersul intenţional*. Bergson rămîne în limitele unei atitudini pe care fenomenologia o suspendă prin *epoché*, prin *reducţie*. Apropierile ce se pot face între cele două filosofii nu pot dizolva deosebirile profunde dintre ele. Gaston Berger, ca şi alţi interpreţi, a văzut-o limpede, încît nu putem fi de acord cu maniera ni-

1. H. Bergson, *Matière et mémoire*, cap. I, § 1.
2. J. Chevalier, *op. cit.*, p. 701.

Scanned with OKEN Scanner

velatoare a lui J. Chevalier de a crede că, de pildă, *Matière et mémoire* ar fi o „primă fenomenologie a percepției", care ar conține „mai mult decît în germene" noțiunile de corp propriu, intenționalitate, ființă-în-lume etc., și că ar exista o comparație de instituit între temporalitatea lui Heidegger și durata bergsoniană (pentru că cele două doctrine fundează ontologia lor pe timp), ca și între opoziția dintre existența autentică și existența inautentică sau aceea dintre eul profund și eul superficial [1].

Este de înțeles că dacă sînt importante interferările, mai fecunde decît acestea sînt zonele neutre sau cele antinomice dintre bergsonism și fenomenologie. Cele cîteva analize și relatări ale punctelor de vedere formulate asupra acestei chestiuni, devin utile numai în măsura în care suita sugestiilor, și nu cea a rezolvărilor bergsoniene, a creat *pînza mijlocitoare* de reflecții și interogații care, întîlnindu-se cu „noutatea" gîndului fenomenologic, a putut prolifera mai mult în cultura franceză decît în altă parte. „Punctul de pornire al lui Bergson — scria regretatul profesor clujean Eugen Rózsa — se află în opoziția față de o rațiune care și-a pierdut funcțiunea, rațiune simplificatoare a ceea ce este complex, mecanizatoare a ceea ce este viață, față de o rațiune care se face incapabilă, prin rigiditate și îngustime, să cuprindă umanul și sacrificînd totul faptelor brute, ajunge chiar la negarea filosofiei. Încercarea filosofică a lui Bergson, îndreptată în punctul ei de plecare împotriva unei forme de raționalism sărăcit și în multe privințe neputincios, înglobat în unele curente filosofice burgheze din epoca contemporană nu putea evita eșecul final. Gîndirea bergsoniană nu putea să nu fie atinsă, pînă la urmă, de soarta acestora, deoarece n-a ținut cont de faptul că rațiunea numai prin rațiune se poate regenera și anume printr-o rațiune care se

1. *Ibidem*, p. 591.

Scanned with OKEN Scanner

afirmă ca o expresie a realității, că umanul văzut în afara sau deasupra raționalului numai uman nu poate să fie, și că prin negarea rațiunii se ajunge la distrugerea și nu la restaurarea filosofiei“ [1].

Opus, în general, raționalismului cartezian, Bergson descinde din familia franceză a lui Montaigne, Pascal, Rousseau, Maine de Biran. La Bergson afectivitatea este aceea care „se prezintă într-o orgolioasă izolare față de rațiune“ [2].

Aceste descrieri ale concepțiilor celor două vîrfuri de necontestat ale filosofiei franceze, Descartes și Bergson, își au o deplină rațiune pentru studierea curentului fenomenologic din gîndirea franceză actuală. Ei sînt pilonii ce structurează unic, singular, chipul culturii care s-a mișcat perpetuu între *cogito* și *intuiția duratei*, între raționalitate eidetică și fluiditate calitativă, între umanism etic și filosofie atee existențialistă.

Dacă raționalitatea istorică nu este interpretată ca un determinism unilinear, filosofia fenomenologică franceză și corolarul ei firesc, filosofiile existențialiste, devin comprehensibile, în varietatea lor dezarmantă, și în adîncimea care le fură sensul propriu, numai printr-o revenire ascetică, strunită metodologic, la ceea ce filosofia franceză a detașat ca realul ei invariat. Atunci, îndoială metodică și cogito, negație-intuiție și durată pot arunca o punte de înțelegere a rostului și genezei acestui „nou cogito“, prezent la J. P. Sartre, G. Berger. R. Polin, A. Camus, M. Dufrenne, P. Ricoeur și Teilhard de Chardin.

---

1. E. Rózsa, *Privire asupra ideilor etice ale lui Henri Bergson*, în Studia Universitatis Babeș-Bolyai, 1969, p. 64.
2. *Ibidem*, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

Edmund Husserl şi conştiinţa fenomenologică

§ 1. *Intenţionalitatea*

Întemeierea unei reale comprehensiuni a conştiinţei a constituit scopul structural — mărturisit sau nu — al oricărei construcţii filosofice. Dar poate că în nici una dintre filosofiile contemporane, tema conştiinţei n-a fost înălţată la un asemenea rang ca în fenomenologie.

Această modalitate filosofică nouă este legată intim de numele lui Edmund Husserl, precum şi de criza subiectivismului şi a iraţionalismului de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului nostru. Ea a apărut ca o reacţie împotriva empirismului, psihologismului şi pragmatismului, impunîndu-se ca o meditaţie logică vizînd certitudinea cunoaşterii. Dacă la Immanuel Kant, şi chiar la Hegel, termenul de *fenomenologie* presupunea o dualitate a *fiinţei* şi a *aparenţei*, la Husserl, el semnifică cercetarea „datului imediat", adică a ceea ce apare la conştiinţă, a ceea ce *se dă* acesteia în oricare din operaţiile şi funcţiile ei. În felul acesta denumirea de fenomenologie, explorarea „lucrului însuşi", exprimă etimologic conceptul unei filosofii care crede că găseşte *logosul* fiinţei însăşi, în *logosul* fenomenului — în care fiinţa apare. Ca „logică a aparenţelor", fenomenologia este chiar logica fiinţei, deoarece *sensul a ceea ce este, este în aparenţa sa.* „Fenomenologia — scria Husserl —, nu vrea să fie nimic altceva decît o doctrină a esenţei în interiorul intuiţiei pure" [1].

1. Edmund Husserl, *Ideen I*, Halle, 1913, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

Opus perspectivei tradiționale asupra unei conștiințe care „digeră", care „înghite" mereu o realitate exterioară (de ex., ca la Condillac), demersul filosofic husserlian relevă o conștiință care *se manifestă către*, o conștiință „întrețesută" cu lumea. Această dimensiune constituie însuși stilul caracteristic al conștiinței, intenționalitatea : *conștiința este conștiință de ceva.*

Principiul de bază al filosofiei lui Edmund Husserl rezidă în teza generală că *a fi înseamnă a avea un sens* și că ființa adevărată este „ființa pentru un subiect". Fără a nega ființa în sine a realității, ci numai importanța acesteia pentru filosof, concepția lui Husserl nu ne apare atît ca o filosofie a ființei cît, în primul rînd, ca o concepție despre conștiință, care se originează în *cogito*-ul cartezian.

Descartes ajunsese la *cogito* din dorința de a găsi un principiu unic pe care orice cunoaștere să poată fi întemeiată. *Cogito-ul* i-a furnizat prima certitudine absolută, din care decurg toate celelalte certitudini. Această primă certitudine l-a condus la certitudinea existenței unui subiect substanțial *(res cogitans)* care săvîrșește cugetarea.

Spre deosebire de înaintașul său, Husserl nu se va opri decît la *cogito*-ul însuși, a cărui analiză îi va indica un obiect ca aparținînd în chip esențial cugetării ca atare. Aceasta este tocmai calea monismului intențional, crescut pe insuficiențele dualismului cartezian [1]. Preocupat intens de idealul platonician al unei filosofii științifice, pe fondul istoric al unui remarcabil progres al științelor la sfîrșitul secolului al XIX-lea, Edmund Husserl va căuta, pentru filosofie, o indubitabilitate comparabilă cu aceea a matematicii, dar diferită esențial de aceasta. Atingerea unui asemenea țel însemna realizarea unei cunoașteri absolute a obiectivității, ideal care

1. Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl*, PUF, 1955, p. 4.

Scanned with OKEN Scanner

implica un paradox : pentru a fi *absolută*, această cunoaștere trebuia să aibă loc numai în subiect, iar pentru a fi *obiectivă*, ea presupunea, într-un anumit sens, transcenderea subiectivității.

Întoarcerea lui Husserl la cogito, la datul primar absolut, trebuia să rezolve acest paradox, prin identificarea transcendenței cu *cogitatum-ul* (corelatul gîndit al gîndirii), care este în același timp inseparabil de conștiința însăși, dar este și un obiect ce depășește actul subiectiv de conștiință. El este o *unitate ideală* opusă multitudinii actelor subiective în care a luat naștere. De fapt, această „soluție" — în care unii interpreți ai fenomenologiei husserliene au văzut mai mult decît o metodă de atingere a obiectivității, care avea să se însoțească printr-un nou concept de obiectivitate, și chiar printr-un nou concept de ființă — este unul dintre subterfugiile esențiale ale idealismului extrem fenomenologic.

Fenomenologia lui Husserl transformă radical conștiința : dintr-o conștiință în care ființa este cunoscută, într-o conștiință prin care ființa este cu adevărat. Ca și Immanuel Kant, filosoful intenționalității identifică pe *a fi cu a fi dat*, dar pentru Husserl această identificare are o semnicație radical deosebită de cea kantiană : fundamentul acestei diferențe constă tocmai în *intenționalitatea* conștiinței, care refuză orice sens unei realități în sine. Într-o astfel de perspectivă, care s-a vrut ea însăși o nouă revoluție copernicană, a filosofa va însemna a evidenția „corelația activității conștiinței cu obiectul său ; aceasta va însemna să învățăm a recunoaște și a descrie *această viață a conștiinței care este fenomenul* (s.n.T.G.)..." [1].

Filosofie a conștiinței înțeleasă ca intenționalitate transcendentală (generic umană), fenomenolo-

1. Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, Seghers, 1966, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

gia apare neîndoios şi ca o teorie a fiinţei *al cărei sens* rezidă în fenomen [1], în apariţie la conştiinţă. „Ceea ce este pentru idealismul fenomenologic unica lui sarcină, unica sa lucrare — scria Edmund Husserl — este de a clarifica sensul acestei lumi, tocmai sensul după care ea este valabilă, şi este valabilă de drept real *(wirklichem)* ca fiind realmente *(wirklich)*. Este cu totul în afară de îndoială că lumea există, că ea este dată, ca totalitate a fiindului, în experienţa care este continuă şi constant unificată într-un acord universal. Dar este cu totul altceva să înţelegi această absolută certitudine care susţine viaţa şi ştiinţa pozitivă, şi de a clarifica fundamentul ei legal“ [2].

Privilegierea imanenţei vieţii conştiinţei se remarcă eclatant drept trăsătura fundamentală a gîndirii husserliene, în ideea că singura fiinţă absolută este *fiinţa-pentru-subiect.* Aici, cunoaşterea este echivalată cunoaşterii fenomenului, iar fiinţa absolută este identificată cu fiinţa fenomenală. Însăşi obiectivitatea capătă înţelesuri schimbate, fiind redusă la o componentă a imanenţei *sui generis* a conştiinţei intenţionale, componentă distinctă de activitatea însăşi de a cunoaşte. *„Este identitatea constantă de sens în ceea ce apare“* [3]. Imanenţa obiectivităţii constă în faptul că ea nu este nici odată independentă de conştiinţă, dar, în acelaşi timp, obiectivitatea este şi transcendentă în măsura în care ea este independentă de orice act particular al conştiinţei, în care ea este vizată.

Conştiinţa vizează ca trancendent obiectul care îi apare fenomenul, adică *ceea ce apare în al său „a apare“*. „Astfel definit, fenomenul nu este nici

---

1. vezi Em. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1949, p. 9.
2. Ed. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen*, Halle, Niemeyer, 1930, p. 562.
3. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

falsă aparență nici pură aparență — determinată, după criticism, prin structura subiectului, și în spatele căreia lucrul rămîne inaccesibil —, nici simptomul care semnifică indirect lucrul necunoscut; el este *a apare*-ul realității, ceea ce se dă și se dezvăluie subiectului. Propriul fenomenului este de a fi dat direct" [1]. Fenomenul este deci inseparabil de geneza sa, numai că această geneză nu este considerată în fenomenologie conform categoriei cauzalității, ci este sesizată ca un pur *a apare*. Acesta vrea să fie înțelesul pozitiv a „tot ceea ce se arată și se arată prin sine însuși", ca element originar și ireductibil, anume: domeniul neutru al trăitului [2]. Este modul de a fi al „lucrului însuși", așa cum îl concepe Husserl.

Părintele fenomenologiei a urmărit perseverent țelul unei cunoașteri absolute, al unei cunoașteri absolut-valabile. Intenționalitatea i-a părut a fi cheia universală pentru rezolvarea tuturor problemelor, prin simultana ei transcendență și imanență, debarasată de toate sensurile tradiționale ale acestor termeni. Dar o transcendență și o imanență, simultane, nu le poate deține decît un obiect ideal. Obiectivitatea problematizată de Husserl este una ideală, întrucît obiectul intențional nu există în chip necesar în sens ontic. „Este posibil ca arborele dat într-o percepție să fie halucinat, ca hoțul blamat să fie inventat; este de asemenea sigur că evenimentul dorit nu există (și nu va exista poate nici odată). Dar în nici un caz — și acesta este lucrul capital — el nu poate exista «în interiorul» conștiinței. Sau există în chip prescris de natura sa, sau nu este decît ceva vizat fără să existe realmente" [3].

---

1. D. Christoff, *op. cit.*, p. 18.
2. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, Paris, J. Vrin, p. 12.
3. Apud J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, Alcan 1926, p. 61—62.

Scanned with OKEN Scanner

falsă aparență nici pură aparență — determinată, după criticism, prin structura subiectului, și în spatele căreia lucrul rămîne inaccesibil —, nici simptomul care semnifică indirect lucrul necunoscut; el este *a apare*-ul realității, ceea ce se dă și se dezvăluie subiectului. Propriul fenomenului este de a fi dat direct" [1]. Fenomenul este deci inseparabil de geneza sa, numai că această geneză nu este considerată în fenomenologie conform categoriei cauzalității, ci este sesizată ca un pur *a apare*. Acesta vrea să fie înțelesul pozitiv a „tot ceea ce se arată și se arată prin sine însuși", ca element originar și ireductibil, anume: domeniul neutru al trăitului [2]. Este modul de a fi al „lucrului însuși", așa cum îl concepe Husserl.

Părintele fenomenologiei a urmărit perseverent țelul unei cunoașteri absolute, al unei cunoașteri absolut-valabile. Intenționalitatea i-a părut a fi cheia universală pentru rezolvarea tuturor problemelor, prin simultana ei transcendență și imanență, debarasată de toate sensurile tradiționale ale acestor termeni. Dar o transcendență și o imanență, simultane, nu le poate deține decît un obiect ideal. Obiectivitatea problematizată de Husserl este una ideală, întrucît obiectul intențional nu există în chip necesar în sens ontic. „Este posibil ca arborele dat într-o percepție să fie halucinat, ca hoțul blamat să fie inventat; este de asemenea sigur că evenimentul dorit nu există (și nu va exista poate nici odată). Dar în nici un caz — și acesta este lucrul capital — el nu poate exista «în interiorul» conștiinței. Sau există în chip prescris de natura sa, sau nu este decît ceva vizat fără să existe realmente" [3].

---

1. D. Christoff, *op. cit.*, p. 18.
2. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, Paris, J. Vrin, p. 12.
3. Apud J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, Alcan 1926, p. 61—62.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru ca o astfel de concepție să poată fi receptată și acceptată, era necesară o revoluționare a psihologiei, intenție căreia Husserl i-a dat curs încă de la începutul activității sale filosofice. Reflexia sa asupra conștiinței va stabili, în această direcție, două caracteristici : 1. orice act de conștiință este în chip funciar intențional, adică este esențial *conștiință de ceva* (conștiință ca atare nu există, ci numai împreună cu un corelat al ei) ; 2. fiecare fenomen de conștiință are propria sa structură particulară, prin care el este integrat fluxului experiențelor conștiinței, acesta avînd el însuși o anumită structură ; fiecare act al *conștiinței de* (intenționalității) este înconjurat continuu de un orizant de inactualitate.

Menirea psihologiei fenomenologice rezidă în examinarea sistematică a *formelor* și *tipurilor* diverselor experiențe intenționale, precum și reducerea lor la intenții primare. Un asemenea examen sistematic trebuia — în planul husserlian — să dezvăluie esența conștiinței, esența oricărei subiectivități. În această analiză, Husserl a folosit două tehnici fenomenologice esențiale : 1. *Tehnica ideației,* după care variațiile actuale și posibile ale unui concept sînt supuse examenului : din aceste variații este scos un numitor comun al caracteristicilor lor esențiale, un *invariant (eidos)* ; 2. *Prima reducție,* reducția psihologică în care toți factorii contingenți, legați de schimbările psihice, sînt eliminați, „puși între paranteze", rămînînd de analizat un *Reziduu* psihic esențial. Tehnica eliminării sau a reducției a fost aplicată de Husserl deopotrivă dinspre latura obiectivă. Și așa cum dinspre latura subiectivă rămîne un reziduu neeliminabil : *esența conștiinței,* dinspre latura obiectivă rămîne ceea ce se numește *obiectul ca atare.*

Cea mai importantă consecință la care tindeau cercetările lui Husserl era dobîndirea unei înțelegeri a obiectivității, fără nici un recurs la elemente

Scanned with OKEN Scanner

străine subiectivității. În această direcție, etapa pregătitoare a psihologiei fenomenologice va fi curînd depășită de exigențele logicianului, înțelegerea conștiinței ca aparținînd unui subiect fiind înlocuită prin noțiunea mai abstractă : *esența subiectivității.* Astfel, întreaga problematică filosofică este claustrată între limitele unei subiectivități transcendentale ale cărei operațiuni vor fi tematizate în așanumita *teorie a constituirii.* Această teorie, pe care Husserl a dorit-o a fi simultan : o teorie a ființei, a cunoașterii și a evidenței, se centra pe convingerea că *a fi* înseamnă *a fi pentru un subiect,* înseamnă *a avea un sens,* iar *sensul* nu poate fi decît *constituit,* adică *întemeiat de conștiință.*

Ca funcție constitutivă a intenționalității conștiinței și ca studiu sistematic al evidenței, fenomenologia urmărea să fie o filosofie în care intuiția apare ca rațională, iar rațiunea apare ca intuițională. Fenomenologia voia să întrupeze idealul unei raționalități complete, pe calea unui monism al intenționalității transcendentale. Acest scop l-a putut atrage pe Husserl prin credința într-un nou apriori, mai eficace decît cel admis de Kant, apriori în același timp formal și material, apriori al intenționalității constitutive. Grație acestui apriori, Husserl credea să poată fi rationalizată experiența, acea conștiință originară, contact fundamental cu obiectivitatea.

Apelul neîncetat al filosofului german „către începuturi", către „lucruri", semnifica întoarcerea la acel *logos* al experienței, întoarcerea la *rațiunea ante-predicativă* [1], fără care, după Husserl, nu putea fi întemeiată nici o rationalitate a cunoașterii. Dacă nu ar exista acest apriori al experienței ca sursă originară a oricărei obiectivități, atunci nu ar putea fi posibilă nici o știință universală și rigu-

1. vezi Ed. Husserl, *Formale und transzendentale Logik,* § 86 ; *Erfahrung und Urteil,* § 7 (apud Q. Lauer).

Scanned with OKEN Scanner

roasă așa cum se vrea fenomenologia. Numai ca apriori al experienței, experiența transcendentală poate justifica noțiunea și domeniul științei transcendentale. Spre deosebire de un Max Scheler, pentru care *apriori* avea sensul de ceva descoperit, aflat, — așa cum reiese din lucrarea *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* — Edmund Husserl acceptă un apriori constitutiv, o subiectivitate transcendentală, universală care întemeiază sensul a orice apare la conștiință. Înțeleasă ca intenționalitate operativă *(leistende), constituirea apare drept unica explicație a ființei.* Tot ceea ce *este* își are întregul sens numai printr-o operație actuală sau potențială a conștiinței.

Constituirea capătă la Husserl un anumit caracter genetic — cu toate că fenomenologia este principial anticauzalistă — în sensul că subiectivitatea transcendentală are ea însăși o istorie, apriori-ul ei dezvoltîndu-se mereu în fluxul experiențelor proprii [1]. Între aceste limite ale monismului intenționalității, *lumea* însăși nu este altceva decît totalitatea a ceea ce este constituit în constantă identitate cu sine.

În lucrarea *Ideen I,* Edmund Husserl insista asupra faptului că tema unică a fenomenologiei transcendentale este subiectul, sub semnul acestuia aflîndu-se întreaga obiectivitate. Din țelurile implicite sau explicite ale fenomenologiei transpare limpede efortul sistematic de a transforma „acceptarea naivă“ (proprie simțului comun) a lumii, într-o cunoaștere esențială a ei, precum și aducerea în ființă a lumii, numai în imanența fenomenului. Aceasta a pretins, însă, o ontologie monistă de un fel cu totul aparte — ontologia apariției sau a fenomenului în imanența intenționalității, a „conștiinței de ceva“.

1. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 36, nota 1.

Scanned with OKEN Scanner

Pretenţia lui Husserl că atitudinea fenomenologică nu ar implica negarea realităţii în sine, ci numai a sensului unei realităţi în sine, îşi dezvăluie adevăratul ei chip cînd susţine tranşant că, dacă există o lume ea nu există decît ca lume-pentru-noi, iar ca lume-pentru-noi există numai în măsura în care este constituită de conştiinţa noastră. Deslucind înţelesul termenului *constituire,* Eugen Fink, fostul asistent al lui Husserl scria : „A o constitui nu înseamnă nici o relaţie receptivă, nici o relaţie productivă, ci mai curînd o relaţie care, inexprimabilă prin concepte ontice, nu poate decît să fie indicată prin deplina punere în act a cercetărilor constitutive“ [1].

Atitudinea fenomenologică nu crează o altă lume, ci *constituie* numai *sensul lumii,* adică ea vrea să dea lumii *singura* fiinţă pe care aceasta o are. Atît în atitudinea naturală, naivă, cît şi în cea fenomenologică, filosofică, din punct de vedere „obiectiv“ lumea este *aceeaşi,* identitatea ei explicîndu-se prin faptul că eul uman posedă ambele atitudini deopotrivă ; numai că în atitudinea fenomenologică eul este conştient de faptul că el însuşi constituie — adică dă sens — unei lumi care *este.* Apare limpede afirmat aici primatul subiectivităţii, al unei subiectivităţi, însă, cu o structură necesară, legică, non-contingentă, non-psihologică, singura care face posibilă obiectivitatea. Subiectivitatea — ca „fiinţă-dată-originală“ — este dată ca fiind constituită, dar non-obiectivată : cu alte cuvinte, *în fiecare obiect subiectivul este dat, şi este dat ca anterior obiectului.* În această perspectivă, lumea este totalitatea obiectivităţii, dar obiectivitatea este numai în măsura în care ea este dată în fiinţă-dată-originală a subiectivităţii. Acesta este ceea ce s-a numit „cercul

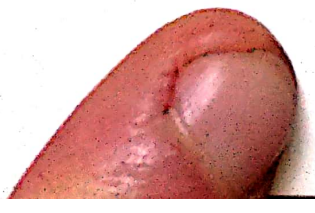
1. Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* 1933, p. 373.

fenomenologic", imanență pîndită de pericolul identității plate, moarte dintre gîndire și existență.

Eugen Fink a încercat să distingă, aici, o așazisă „separație de lume" radicală, pe temeiul că subiectivitatea poate „să aducă lumea la ființare", numai pentru motivul că ea este complet *alta* decît lumea. Subiectivitatea transcendentală, dată la sfîrșitul procesului constituant — subiectivitate în care tot restul este dat nu este nici o subiectivitate nouă (dedusă din datul original al cogito-ului), nici simpla explicitare a ceea ce ar fi dat mai întîi într-o manieră vagă. „Procesul constituant" este o meditație permanentă, constantă, asupra cogito-ului, iar eul este dat în chip constant ca o „viață de experiență" care *constituie* obiectivitatea și — prin aceasta — se constituie pe ea însăși ca *sursă a priori* de obiectivitate într-o dezvoltare constantă. Cu alți termeni, fiecare caracteristică a obiectivității este, în final, o caracteristică a subiectivității. În termeni cartezieni, se poate spune că *ego sum* este la început o certitudine vidă, iar la sfîrșit el este *o certitudine care conține orice certitudine.*

Nu este dificilă surprinderea, în acest cerc fenomenologic, a unui hegelianism *sui generis*. Subiectivitatea deține, ca dat original non-obiectiv — ca determinare esențială a ei și ca premisă esențială a obiectivității — *temporalitatea,* adică faptul de a se afla mereu într-un „curent intențional" înconjurat permanent de un orizont de inactualitate. Constituirea obiectivității în subiectivitate explică relația reciprocă dintre subiectivitate și obiectivitate. *Esența subiectivității este de a constitui obiectivitatea.* Aceasta indică, deopotrivă, caracterul apriori al subiectivității și obiectivității, un apriori în infinită devenire ce caracterizează, în chip esențial, monismul intențional al fenomenologiei.

Eugen Fink aprecia intuiția fundamentală și decisivă asupra esenței intenționalității (acelei conștiințe de ceva), aparent atît de simplă, drept rezul-



Scanned with OKEN Scanner

tat al unui proces de simplificare, sau combinarea mai multor varietăți de conștiință, într-o *conștiință* — de masivă care ascunde elementele-de-sens care acționează sau care sînt capabile să acționeze în ea [1]. El avea în vedere teza fundamentală a lui Husserl despre actul complex al constituirii. Obiectivul ca atare, scria Husserl, „nu este nimic altceva decît unitatea sintetică a intenționalității actuale și potențiale, care aparține în chip propriu și în chip esențial subiectivității transcendentale“ [2].

Chestiunea atît de dificilă a întemeierii obiectivității în limitele subiectivității transcendentale nu putea să ignore, desigur, problema semnificației existenței unui alt subiect, a unui alt eu. Monismul husserlian implica deci o monadologie. Totodată, dacă *a fi* înseamnă a fi-pentru-un-subiect, dacă orice ființă trebuie să fie constituită, atunci apărea întrebarea: cum poate fi constituit, adică făcut obiect, *altul* care este de fapt un subiect? Singura constituire non-obiectivă recunoscută, pînă aici, era aceea a subiectivității proprii. La prima întrebare se adaugă o a doua și mai dificilă: cum poate un subiect care este constituit și prin aceasta esențialmente legat de un subiect — să fie el însuși *constitutiv de* o lume care cuprinde, ea însăși, și subiectul *altuia*, în care ea este de asemenea constituită?

Quentin Lauer aprecia că Husserl, pentru a răspunde la astfel de întrebări, a conceput teoria intersubiectivității transcendentale ca o aproximare a problemei existenței, ca o filosofie secundă interesată de *totalitatea de fapt*, în opoziție cu propria sa filosofie primă, preocupată de *totalitatea esenței* (ontologia formală). Într-o monadologie, simpla po-

---

1. E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* Revue internationale de philosophie, I, 1938—1939, p. 266.

2. Vezi E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 1929, p. 242.

sibilitate a altor subiecţi fiind dată, orice obiectivitate trebuie să fie în mod egal valabilă pentru toţi subiecţii posibili. Dacă lumea constituită în subiectivitatea mea, este obiectiv valabilă, atunci *sensul* acestei lumi trebuie să fie exact acelaşi pentru orice alt subiect, ceea ce înseamnă că el trebuie să fie constituit *ca acelaşi* în celelalte subiectivităţi.

În această viziune, problema cea mai importantă este de a afla, nu cum un subiect poate fi obiectivat, ci cum un obiect poate fi subiectivat, căci *eul* propriu se obiectivează după ce se constituie spontan ca subiect, pe cînd *altul*, semenul nostru, este constituit în ordine inversă, mai întîi ca obiect şi apoi ca subiect. Husserl a cam expediat „soluţia" acestei dificultăţi, introducînd un gen special de *Einfühlung* (empatie) care conduce fenomenologia transcendentală la o critică a cunoaşterii, a obiectivităţii, pe respectul principiului opus kantianismului, susţinînd că o cunoaştere este valabilă pentru că este obiectivă şi nicidecum că o cunoaştere ar fi obiectivă pentru că este valabilă.

§ 2. *De la psihologie la intuiţia de esenţe*

Fenomenologia a deschis o opoziţie care îi trădează, într-un fel, esenţa şi intenţiile, aceea dintre *lumesc* (mundan) şi *extralumesc* (extramundan), opoziţie pe care Gaston Berger o considera drept cea mai importantă din întreaga gîndire husserliană [1]. Această opoziţie constituie distincţia dintre atitudinea nefilosofică şi cea filosofică în interogarea fiinţei.

Gîndirea lui Husserl a fost mai întîi o metodă. Era vorba de a găsi mijloace particulare de întemeiere a unei logici pure şi totodată de identificare a semnificaţiilor propoziţiilor logice. În acest scop el

1. Gaston Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, PUF, 1964, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

a conceput o asceză sau reducție, o suspendare a atitudinii nefilosofice, pe care a numit-o în felurite chipuri : punere între paranteze, punere în afara circuitului etc. Prin intermediul reducției, fenomenul putea să apară în nuditatea sa, ca intenționalitate : *conștiința în raportul ei cu obiectul*. În același timp, metoda pretindea, pentru propria ei întemeiere, o concepție asupra vieții conștiinței însăși, pe care ea o descoperea. „În opera însăși a lui Husserl, metoda s-a identificat atunci cu viața conștiinței și cu teoria de ansamblu a raporturilor conștiinței cu „lumea“ sa, cu maniera în care conștiința trăiește lumea și exprimă această viață“ [1].

Ca descriere pură a domeniului neutru al trăitului, a experienței ca atare, fenomenologia trebuia să pornească de la o experiență particulară mai largă decît însăși conștiința, adică de la ceea ce Husserl numea „fluxul trăitului“, domeniu socotit de el a fi neutru, cu alte cuvinte : nici realitate fizică sau psihică, dar nici substanță spirituală. „Nici o teorie nu va putea vreodată să pună la îndoială principiul tuturor principiilor : că orice intuiție, conducînd la date imediate și originare, este o sursă de cunoaștere valabilă, că toate datele imediate trebuie să fie pur și simplu acceptate, așa cum se prezintă ele intuiției“ [2].

Aria preocupărilor lui Husserl s-a deschis cu o problematică vizînd noțiunile de bază ale științei, cum este de pildă noțiunea de *număr*. Examenul acestei noțiuni trebuia să-și găsească sprijinul în rezultatele științei psihologiei, știință pilot pentru sfîrșitul secolului al XIX-lea. Psihologia căuta, însă, originea naturală a reprezentărilor de număr, de spațiu, de timp, de continuu etc. Aceasta însemna că pentru psihologie, reprezentările și operațiile mintale erau ca niște fapte naturale cărora li se puteau stabili legile pe calea inducției. Ca toți psihologii

1. D. Christoff, *op. cit.*, p. 6—7.
2. Ed. Husserl, *Ideen I*, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

acelui timp, Husserl considera activitatea subiectului ca pe un ansamblu de procese naturale. Ceea ce căuta el să stabilească era specificul activității subiectului în cazul reprezentărilor matematice. El căuta să transpună in concreto doctrina lui Franz Brentano („Psihologia din punct de vedere empiric"), doctrină care abandonase metodologia inductivă, pretinzînd să stabilească independența psihologiei din punct de vedere exclusiv empiric, adică printr-o corectă determinare a deosebirii faptelor psihice, de toate celelalte fapte naturale. După Brentano, caracteristica distinctivă a psihicului consta în *intenționalitate,* adică în faptul de a se raporta tot timpul la altceva decît sine, de a viza ceva, pe scurt, de a avea un obiect.

Dacă metodele inductive se interesau în special de stabilirea unor relații cauzale, Brentano urmărea mai ales relația intențională. Husserl se va atașa tocmai la această vizare, pe care o înseamnă intenționalitatea. Descrierea atentă a obiectelor vizate de conștiință (oricare ar fi fost acestea) îi va permite să pună în evidență activitatea spiritului uman, a modalităților lui și a originii semnificațiilor. Esența actului psihic va consta, după Husserl, *în puterea de a da un sens.* Odată pusă în evidență această capacitate, toate actele spiritului vor deveni inteligibile, și în primul rînd noțiunile.

Momentul următor al cercetării trebuia să fie înțelegerea fundamentului științei, adică a faptului care „face ca o știință să fie o știință". Contribuțiile logice ale lui Gottlob Frege stabiliseră că descrierea exclusiv empirică conduce la un impas analog procedeelor psihologiei inductive. Această situație l-a determinat pe Husserl să părăsească drumul brentanian, pe care îl urmase în lucrarea din 1891, „Filosofia aritmeticii" și să acorde un loc privilegiat logicii, știință care trebuia să asigure conformitatea oricărei cunoașteri cu exigențele fundamentului ei.

Scanned with OKEN Scanner

În lucrarea *Cercetări logice*, din 1901, Husserl inițiază o critică sistematică a psihologismului, a pretențiilor psihologiei de a substitui fundamentului cunoașterii, o explicație exhaustivă a proceselor naturale ale acesteia. Legile psihologiei — știință de fapte — sînt legi inductive ca toate legile așa-numite „naturale", de aceea ele nu pot avea o riguroasă precizie. Dimpotrivă, regulile logice trebuie să se întemeieze pe legile ireductibile și universale ale gîndirii. Aceste legi sînt ideale și apriori, ca și adevărul pe care ele îl asigură. Adevărul nu ar putea să depindă de condiții empirice, după Husserl, ci numai de legile universale și necesare pe care le formulează logica pură.

Fenomenologia și-a fixat, de la origine, scopul de a fi o filosofie a esențelor, căutînd în fenomene esența a ceea ce apare, dezvăluind sursele semnificațiilor și fixînd „cuvinte pentru accepții univoce, net diferențiate. Noi nu putem atinge acest țel decît printr-o *prezentificare* intuitivă a esenței, într-o ideație adecvată"[1]. O asemenea știință a esențelor trebuia să pornească tocmai din domeniul în care ele se manifestă în chipul cel mai natural, domeniul *cuvintelor* și al *expresiilor*. Eterogenitatea semnificației și a limbajului în care aceasta se exprimă, îl conducea pe Husserl la o nouă folosire a conceptului de intenționalitate, înțeles ca *direcție-către-obiectivitate*.

Analiza *expresiei* a constituit prima etapă către clădirea filosofiei fenomenologice, deoarece expresia revela elementul obiectiv al semnificațiilor, element deopotrivă ireductibil la elementele pur psihice, sau „reale", ale expresiei verbale, precum și la elementele psihologice ale actului subiectiv. Dealtfel, în lucrările ce vor urma *Cercetărilor logice*, problema surprinderii semnificației va deveni tot mai accentuat *constituire* a semnificației în conștiință,

1. Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, p. 244.

adică „re-creare" ideală a lumii și a realității, într-o teorie a constituirii concepută ca operație *(Leistung)* intențională a conștiinței [1].

Prima temă a logicii pure a lui Husserl a fost stabilirea categoriilor pure ale semnificației, pentru motivul că intenția primară a logicii rezidă în a fi o teorie a adevărului și a esenței științei în genere, adevărul fiind constituit dintr-o materie omogenă de semnificații. Husserl a făcut, de la început, distincția riguroasă dintre *expresie* și *semn,* și dintre *expresie* și *semnificație*. Un semn indică un obiect, dar nu trebuie numaidecît să semnifice obiectul, pe cînd expresia îl și semnifică în chip deosebit. Un semn este exterior, o expresie are însă validitate pentru că este purtătoarea semnificației, fără ca prin aceasta să facă și cunoscuta semnificația [2].

Expresia poate îndeplini două funcții : *de a semnifica* și *de a comunica o semnificație*. Fenomenul total al expresiei cuprinde următoarele două elemente : *fenomenul fizic* (cuvintele cu semnificația pe care ele o exprimă) și *actele* (care dau o semnificație și o împlinire intuitivă fenomenului fizic). Fenomenologia pură are drept obiect ansamblul actelor intenționale care *dau* și care *împlinesc* semnificația. În aceste distincții, Husserl vedea cheia descoperirilor sale de mai tîrziu.

Semnificația este o unitate ideală, caracterizată prin identitate și permanență. Astfel, un mare număr de obiecte concrete pot fi legate de o singură semnificație [3]. Unitățile ideale care stau la baza logicii pure sînt imuabile. Numai expresiile sînt variabile, în logică fiind vorba de semnificații ideale, și nu de semnificații instabile ca în procesele psihice. „Actele de judecare — scria Husserl — diferă de la caz la caz. Dar ceea ce judecă, ceea ce exprimă

1. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 60.
2. Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, I, § 1, § 4-8.
3. *Ibidem*, § 12.

Scanned with OKEN Scanner

enunțul este în toate cazurile același lucru“ [1]. Se face în felul acesta distincția capitală pentru logica modernă „între actul de judecare trăit actual și conținutul ideal al judecății sau sensul ei“ [2].

În analiza husserliană a fenomenului expresiei, se detașează două acte intenționale extrem de importante : 1. actul de a da o semnificație, și 2. actul de împlinire sau de efectuare intuitivă a semnificației. Aceste acte nu vizează obiectul în același chip. Actele semnificante sînt pure intenții, pure vizări ale conștiinței. Actele de efectuare nu fac altceva decît să umple forma vidă a semnificației unui conținut intuitiv. Ele tind să egaleze în claritate și în bogăție percepția, în care lucrul însuși este dat în „persoană“. „Un act semnificativ este ca punerea unei întrebări la care răspunde actul de efectuare, scria G. Gurvitch. Un act semnificant fixează limitele unui conținut identic iar actul de efectuare este actul intuiției între chiar aceste limite. Primul formulează un vid iar al doilea umple acest vid, atît cît este posibil“ [3].

Semnificațiile apar așadar ca posibilități ideale de conținuturi corespondente, care le efectuează ca date imediate ale intuiției. Domeniul semnificațiilor este incomparabil mai vast decît acela al efectuărilor intuitive. De pildă, o semnificație ca aceea a expresiei „cerc pătrat“ nu are o efectuare intuitivă.

În cele două acte ale sale, complexul expresiei vizează un obiect intențional. Între ceea ce este *vizat* și ceea ce este *dat*, între *semnificare* și *efectuare intuitivă* se manifestă un raport de *adecvare*, care poate fi parțială sau totală. Cînd adecvarea este completă, obiectul intențional sau fenomenul se prezintă „în persoană“ la conștiință. Acest act

1. *Ibidem*, p. 44.
2. Al. Boboc, *De la fenomenologie la existențialism*, în „Aspecte din filosofia contemporană“, Ed. Acad. R.S.R., 1970, p. 86.
3. G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 32.

poartă numele de *evidență* iar ideea corespunzătoare acestei adecvări complete sau absolute se numește *adevăr*. Evidența nu este dată dintr-o dată și în întregime, ci ea are dinamismul ei, progresivitatea ei, ea este fidelă fecundității vieții conștiinței, lăsînd deschise infinite posibilități de semnificații, pentru că examenul intenționalității arată existența unui fel de teleologie, de finalitate în actele gîndirii : în primul rînd *tendința către obiect*.

Fără să fi clarificat complet noțiunea de intenționalitate, Husserl a tatonat mereu o soluție pentru complexa problemă a semnificației. El a insistat continuu asupra idealității esențiale și asupra „non-realității" semnificației. Marea problemă a *Cercetărilor logice* a rămas problema evidenței, prin care trebuia să fie stabilită identitatea dintre semnificație și intuiție, reciproca lor întemeiere. Pentru Husserl *semnificația este o unitate obiectiv ideală care nu se manifestă nici în afara conștiinței, nici în funcțiile reale (psihice) ale ei, ci în conștiință ca act intențional*. Caracterul cel mai profund al conștiinței, aprecia Gaston Berger, „este de a fi intențională, adică de a fi întotdeauna îndreptată către un conținut care îi este eterogen" [1].

Cercetările logice au reușit să impună în fața empirismului, a pozitivismului, a subiectivismului și psihologismului, elementul foarte important al intenționalității conștiinței. Astfel, în *cercetarea* a VI-a sînt indicați limpede cei doi factori fundamentali ai intenționalității : referința obiectivă centrifugă și idealitatea (irealitatea) esențială. „Este poate una dintre caracteristicile cele mai originale ale teoriei lui Husserl de a putea concepe o intenție care să fie într-un fel *între realitatea fizică și o simplă referință mentală* (s.n. T. G.) ; în aceasta el este mai aproape de teoria scolastică a intenționalității decît era Brentano, a cărui formație era totuși scolastică.

1. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru a risca o formulă, noi vom numi intenţia după Husserl o „realitate ideală“ : tocmai pentru aceasta Brentano reproşa gîndirii lui Husserl faptul de a fi un „platonism exagerat“ [1].

Prin analiza problemelor semnificaţiei şi evidenţei, Husserl a relevat scopul primei sale fenomenologii — acela de a realiza o viziune de esenţe, o intuiţie de esenţe *(Wesensschau)* singura capabilă să fie o bază pentru logica pură, căci datele evidenţei absolute sînt „fenomene în sine“ care se oferă conştiinţei într-o coincidenţă perfectă a *vizatului* şi a *datului*. Ca filosofie a intuiţiei, fenomenologia a conturat un nou concept al acestei căi esenţiale de cunoaştere. Intuiţia este, pentru Husserl, o simplă privire, o probă în care este sesizat lucrul însuşi. Ea nu ne face să pătrundem într-un fel de inimă a lucrurilor, ci ne pune direct în prezenţa lor, şi nicidecum nu ne lasă în faţa unor cópii sau simboluri ale lucrurilor. În intuiţie, locul reprezentării este luat de *prezenţă*. Or, termenul de evidenţă exprimă tocmai acest fapt. Descartes însuşi scrisese : „cunoaşterea intuitivă este o ilustrare a spiritului“ [2].

Revenirea la „lucrurile înseşi“ *(zu den Sachen selbst)* pe care o formula Husserl în *Cercetări logice*, voia să însemne o întoarcere la concret şi, totodată, refuzul deliberat al oricărei construcţii subiective. Dar „lucrul“ despre care este vorba nu trebuie legat de sensurile pe care i le-a prescris filosofia realistă (deci şi materialistă) şi nici de „absurdul lucru în sine“ [3]. „Fiecare intuiţie care ne dă obiectul său într-un chip originar este o sursă de legitimare pentru cunoaştere ; tot ceea ce ni se oferă originar în intuiţie, (şi zicînd aşa, în realitatea sa concretă şi vie) trebuie să fie acceptat, pur şi simplu, drept ceea

---

1. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 83, nota 1.
2. R. Descartes, *Lettre à Newcastle*, mars-avril, 1648 (cf. G. Berger).
3. Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, J. Vrin, Paris, 1966, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

ce se dă atunci. De acest lucru, nici o teorie imaginabilă nu ne poate determina să ne îndoim“ [1].

Împotriva psihologismului, Husserl arăta că fiecare existent trebuie să se definească mai întîi prin *esența* sa proprie, prin acel invariant fără care existentul respectiv nu ar avea *sensul* său de a fi. În acest scop Husserl a elaborat o *metodă de tematizare*, construirea unor teme de studiu, luate ca *totalități*, spre a putea întemeia doctrina ființei. Tehnica intuiției de esențe, tehnica *Wesensschau*-ului i s-a revelat lui Husserl, cu ocazia studierii acelui raport foarte cunoscut filosofilor empiriști, dintre întreg și părțile sale „nonseparabile“ cum ar fi *culoarea* și *întinderea*, în obiectul vizual.

Trebuie reamintit că aici găsim fondul argumentării lui George Berkeley, conform căruia nu ar putea exista o „idee“ abstractă a culorii sau a întinderii deoarece, în chip funciar, ele nu pot fi puse separat. Originalitatea lui Husserl a constat în degajarea sensului profund al acestei remarci : dacă este imposibil să avem o culoare fără o suprafață, acest fapt se petrece pentru că aparține *esenței* culorii de a nu putea să apară decît pe o suprafață. Acolo unde Berkeley credea că respinge posibilitatea oricui de a ieși din cîmpul sensibilului, Edmund Husserl vedea tocmai mijlocul de *a tematiza idealitățile pure*. Ori de cîte ori vom constata o „inseparabilitate“ de genul aceleia descrise, ne vom servi de ea pentru a defini o „esență“. Chiar de ne-am imagina toate culorile posibile, sub toate formele pe care le-am dori, nu vom putea suprima niciodată suprafața deoarece culoarea va dispare și ea. *Conștiința de imposibilitate definește o condiție de posibilitate, o lege apriorică*, iar procedeul prin care noi putem creea metodic această conștiință, în noi, este *variația ima-*

1. Ed. Husserl, *Ideen*, I, p. 43.

ginară [1]. Tehnica variației imaginare sau *tehnica ideației* înseamnă același lucru la Husserl.

Pentru părintele fenomenologiei, spre deosebire de empiriști, nu este vorba despre imposibilitatea de fapt a unui anumit act de conștiință, ci despre o „conștiință de imposibilitate" care revelează un *sens* esențial. Conștiința de imposibilitate definește — după cum am văzut — o condiție de posibilitate, o lege aprioricâ, prin care vom avea întotdeauna tematizarea unei idealități pure, adică vom avea o lege ontologică a ființei însăși. Esența, înțeleasă ca o condiție de posibilitate, revelată într-o conștiință de imposibilitate, lege ontologică a ființei sale, subînțelege procedeul fundamental pentru fenomenologie — variația [2]. În chip concret, variația imaginară poate începe de la un obiect oarecare luat ca model. Totuși nu se poate vorbi despre o libertate absolută a variației, deoarece există condiții fără care variantele nu ar mai fi variante ale modelului considerat, adică exemple ale aceleiași specii. În felul acesta identificăm un *invariant* care, peste mulțimea diferențelor, definește în chip clar *esența* obiectelor speciei respective, fără care esență obiectele speciei ar fi inconceptibile. Aici nu avem de-a face cu procesele polare, cunoscute la formarea noțiunilor, abstractizarea și generalizarea, căci nu este vorba de a desprinde un element comun. Invariantul se impune tuturor cazurilor posibile. Posibilul și imposibilul sînt deci luate într-o evidență actuală. În felul acesta se realizează intuiția originară sau „percepția de esențe". Esența *(eidos)* este sesizată „ea însăși" drept *ființa* obiectului.

La Husserl, noțiunea de *intuiție eidetică,* intuiția esenței, nu are nimic de-a face cu o ipoteză me-

---

1. vezi Trañ-Duc Thao, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique,* Ed. Minh-Tan, Paris, 1951, p. 23—28.

2. Procedeul apare la Husserl în : *Ideen* I, § 70, *Formale und transzendentale Logik,* § 98, *Cartesianisches Meditationen,* § 34, *Erfahrung und Urteil,* § 87—§ 97.

Scanned with OKEN Scanner

tafizică, deoarece ea se impune numai prin efectuarea ei însăşi, adică existenţa eidosului, a esenţei, este demonstrată şi probată numai prin prezenţa ei însăşi, pe care noi o putem obţine graţie variaţiei. Esenţa este totalitatea concretă prezentă prin intuiţie. Însăşi esenţa intuiţiei eidetice nu poate fi elucidată decît tot printr-o intuiţie eidetică [1].

Esenţa este un pur posibil, dar acest posibil dovedeşte o anterioritate de principiu faţă de realul pe care îl studiază ştiinţa empirică [2]. Elementul vital al fenomenologiei — spunea Husserl — este *ficţiunea*, posibilul. Această afirmaţie a lui Husserl este o continuare a expresiei carteziene „tot ceea ce gîndesc există". „Anticipaţia ideală *Als ob* (ca şi cum n.n.) este deci o necesitate de esenţă. Prin ea, analiza nu ajunge la *plenitudinea clarităţii* (...) dar ea poate cel puţin să pună *posibilitatea esenţială* prin *claritatea anticipaţiei*" [3]. Este vorba despre o posibilitate sub forma unei „pure şi simple conceptibilităţi", despre o irealitate imaginară.

Pierre Thévenaz aprecia că în intuiţia de esenţe, eidos *(Wesen)* „nu este *nici realitate ideală, nici realitate psihologică* (s.n. T. G.), ci intenţie (visée) ideală, obiect intenţional al conştiinţei, imanent conştiinţei" [4]. Alături de intuiţia individualului, pe care îl aprehendează percepţia, există o intuiţie a universalului concret al esenţei. Intuiţia de esenţe, intuiţia eidetică este, în fond, termenul, capătul teleologiei conştiinţei intenţionale.

Fenomenologia este un pozitivism sui generis, un pozitivism de esenţe, o concepţie care urmăreşte să ridice la o putere superioară pretenţia de neutra-

---

1. Ed. Husserl, *Logik*, p. 220 (cf. G. Berger).
2. J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, Paris, 1967, p. 15.
3. André de Muralt, *L'Idée de la phénoménologie*, PUF, 1958, p. 56 şi urm.
4. Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty*, Ed. de la Baconnière-Neuchâtel, 1966, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

litate ontologică a pozitivismului empirist. „Dacă prin „pozitivism“ se înțelege efortul absolut liber de prejudecată spre a întemeia toate științele pe ceea ce este „pozitiv“ — scria Husserl — adică susceptibil de a fi sesizat într-un chip originar, atunci *noi sîntem adevărații pozitiviști.* Noi nu lăsăm efectiv nici o autoritate să restrîngă dreptul nostru de a recunoaște în toate tipurile de intuiții, surse de drept pentru cunoaștere, dotate cu o demnitate egală, nici chiar autoritatea științelor moderne ale naturii“ [1].

Metoda eidetică, a *Wesensschau*-ului, prezintă esența ca pe o idealitate pură, independentă radical de orice percepție a indivizilor reali. Această metodă definește un sistem de legi apriorice, care se impun necesar științelor de fapte. Dacă idealitățile empirice sînt legate de realizările lor efective, *esența* nu depinde, în nici un fel, de exemple, de cazuri reale, care de fapt nici nu ar putea avea sens și ființă, dacă nu ar exista prioritar eidos-ul lor. Fără nici o legătură cu geneza empirică a reprezentărilor noastre, esența este independentă de experiența obișnuită. Esența se prezintă ca un absolut, dar la modul de ființare care îi este propriu, ca *pur posibil.*

Prin acest refugiu în purul posibil, este eliminată aparent vechea problemă a raportului dintre esență și existență. Sub forma sa originală, intuiția de esențe vizează direct ființa „lucrului însuși“, ființa existentului. Prin aceasta, cercetările eidetice vizează constituirea unei ontologii universale care pretinde ca, înainte de a fi studiate faptele, să fie surprinsă esența ființei lor. De pildă, fizica nu este posibilă decît dacă știm ce este un *fapt fizic,* ca atare. Ea a devenit știință, ne spune Husserl, din ziua în care Galilei identifica ființa fizicului cu

1. Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* PUF, 1950, p. 69.

ființa măsurată. Tot la fel se poate vorbi despre psihologie, care va deveni știință abia atunci cînd va fi sesizat eidos-ul psihicului (adică ceea ce face ca psihicul să fie psihic).

Fenomenologia eidetică are ca sarcină descrierea diverselor regiuni ale ființei și stabilirea legilor eidetice care definesc condițiile de posibilitate ale conștiinței empirice, legi diferite pentru fiecare din domeniile ființei. Ele sînt independente de real, nu pentru că ar fi în afara realului, ci pentru că ele îl preced și îi dau sensul ființării sale [1]. Ca sens al ființei, esența trimite către intenționalitățile multiple ale conștiinței transcedentale iar analiza conceptuală a esenței diverselor regiuni ale ființei solicită, în continuare, studiul actelor subiective care le constituie, care le revelează sensul.

Această filosofie care se înrudește incontestabil cu platonismul s-a dorit a fi deosebită de înțelesurile unei metafizici dogmatice asupra cauzelor prime, optînd pentru o concepție interogativă care găsește în identitățile vizate de conștiință, un fundament pentru logică. Două trăsături par să caracterizeze această doctrină : 1. ideea transcendenței lucrului și 2. ideea multitudinii esențelor. Ambele trebuie considerate în interioritatea intenționalității, despre care Daniel Christoff era convins că este singura capabilă să asigure relației dintre subiect și obiect un echilibru „*care o ferește de orice realism și de orice idealism exclusiv* (s.n.T.G.)“ [2].

Multiplicitatea esențelor, ca poli ai intenționalității multiple a conștiinței, l-a făcut pe Husserl să vorbească despre „regiuni“ ale ființei, ca structuri proprii, cum ar fi : regiunea naturii materiale, regiune a naturii animale, lumea spiritului etc. Acestea sînt descrise de eidetici regionale care definesc legile pentru posibilitățile cunoașterii empirice. Fe-

---

1. Ed. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos I, p. 303—313 ; *Ideen I*, § 8 și urm. (cf. Trañ-Duc Thao).
2. D. Christoff, *op. cit.*, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

nomenologia studiază mai ales esențele regiunii conștiință, ale structurilor și actelor sale [1]. În diversitatea esențelor sînt considerați și functorii logici, negația, conjuncția etc. Semnificația unor expresii ca numărul, mulțimea, unitatea este efectuată prin *intuiții categoriale*. Forme goale, convertind tuturor vizărilor posibile, *esențele formale*, la rîndul lor, privesc noțiuni ca : obiect, lucru, proprietate, relație, regiune etc. Spre deosebire de ontologiile regionale este știința acestora, ontologia formală sau *eidetica formală*. Ea cunoaște toate legile formale ale gîndirii și conține formele tuturor ontologiilor posibile. Ontologia formală sau știința obiectului în general este tot una cu logica pură, aplicabilă tuturor științelor particulare de fapte.

Una dintre verigile cele mai importante ale metodei care a condus la însăși intuirea intenționalității este *reducția*. Grație ei Husserl a sperat să transforme filosofia într-o autentică știință riguroasă. Gînditorul german afirma că reflexia noastră surprinde conștiința într-o fundamentală pornire de vizare a exteriorului. Ea este *conștiință-de*, este permanent întoarsă către lucruri, este intenționalitate, este simultaneitate originară și originală a conștiinței și a lumii. Cu alte cuvinte, deși lumea este prin esență exterioară conștiinței, ea este tot prin esență relativă la conștiință.

Opusă oricărei filosofii „alimentare" sau „digestive" [2] — cum numește Sartre concepțiile care consideră conștiința ca pe un recipient — fenomenologia concepe conștiința ca „explozie" către ceea ce nu este sine, către *ceva* care nu este construit de conștiință, care nu este nici într-o conștiință receptacu-

---

1. vezi și : G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 37—42 ; J. Lyotard, *op. cit.*, p. 13—16 ; Em. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930, F. Alcan, p. 143—175.

2. J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : intentionalité*, Situations I, p. 31—36.

Scanned with OKEN Scanner

lară, şi care nu este nici un *în sine*. Acel *ceva* către care se îndreaptă conştiinţa este exterior atît sieşi cît şi conştiinţei. Plecînd de la cartezianul *ego cogito*, Husserl formulează ca intuiţie de esenţă a propriei sale filosofii : *ego cogito cogitatum* (eul gîndeşte gînditele). Totul se petrece aici, în această imanenţă fără interioritate.

Intenţionalitatea are originar o singură dimensiune, ea este vector : *către lucruri,* pentru că noi ne găsim în chip natural într-o lume reală, către care se îndreaptă întreaga noastră fiinţă, activitate şi cunoaştere. Atitudinea noastră naturală este credinţa în existenţa lumii, ceea ce Husserl numeşte *teza lumii*. Ea este proprie tuturor concepţiilor filosofice anterioare fenomenologiei. Or, ceea ce se impunea necesar, era adoptarea unei *atitudini filosofice* faţă de *atitudinea naturală*, faţă de teza lumii. Cu alte cuvinte, păstrînd teza lumii, trebuie să luăm cunoştinţă de ea prin intermediul unei *priviri teoretice*. Pentru a fi pus în aplicare un asemenea demers, era necesară *suspendarea (epoché)* tezei lumii, adică schimbarea radicală a direcţiei ei. Acest procedeu a fost numit de către Husserl *reducţie* fenomenologică, *punere între paranteze, punere în afara circuitului* etc. Prin această suspendare lumea reală nu este nici negată (ca la sofişti), nici supusă unei îndoieli metodice universale (ca la Descartes), cum au mai crezut unii interpreţi [1], deoarece, în *epoché lumea* este conservată, raportul conştiinţă — lume este pus în evidenţă iar spiritul cercetător devine atent asupra sensului. Deci conştiinţa se autosurprinde în însăşi opera ei. Intenţionalitatea conştiinţei îşi descoperă o nouă dimensiune a ei — *reflexia*.

Cu toate că unii au văzut sursa de ambiguitate pe care o reprezintă epochéa, trebuie să relevăm,

1. vezi G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 29 ; D. Christoff, *op. cit.*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

pe urmele lui Eugen Fink și Quentin Lauer, că *epoché* și *reducție* nu sînt termeni identici, ci sînt două chipuri deosebite ale unui act unic. *Reducția* constituie o perspectivă deschisă, precum și limitarea implicită la o instanță originară — *transcendentalitatea conștiinței* prin care se constituie sensul a orice, pe cînd *suspendarea (epoché)* nu trimite către nimic. Totuși structura fără încheiere a *reducției* l-a nemulțumit permanent pe Husserl. Explicația prin apelul la reducție i s-a părut a fi întotdeauna numai provizoriu.

Suspendarea *(Auschaltung)* nu pune între paranteze numai lumea exterioară și eul nostru psihofiziologic, ci și toate datele percepției interioare, toate fenomenele psihice, toate evenimentele sociale, istorice, religioase, juridice, toate obiectele științelor sociale și ale științelor naturii etc [1]. Reducția face posibilă însă *reflexia intuitivă*, act de al doilea grad ale cărui date reprezintă cîmpul propriuzis al fenomenologiei. Reflexia este intuiția imediată a fluxului pur al trăitului. Fenomenologia trebuia să-l descrie pe acesta, dar pricipala ei preocupare viza tocmai conținutul suspendat, ceea ce era pus între paranteze.

Husserl a dat reducției cel puțin două semnificații : *eidetică* și *transcendentală*. Prima înlătură datele empirice spre a ne furniza esențele pure. Epochéa pune între paranteze atît sistemul științelor, cît și terenul universal din care ele se alimentează, lumea empirică în întregime. Astfel neutralizată, lumea nu devine un pur neant, ci este *un pur obiect de afirmație posibilă*, în fața căruia subzistă subiectul care îl gîndește [2]. Epochéa este deci metoda universală și radicală prin care mă pot

1. Ed Husserl, *Ideen I*, p. 95 ; p. 108—111 ; p. 142 ; p. 278—279.

2. Ed. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, J. Vrin, 1966, p. 15—18.

Scanned with OKEN Scanner

sesiza ca *eu pur*. Prin această suspendare sau detaşare, filosoful accede la acel nivel superior de conştiinţă, ne spune Husserl, în care nu încetăm să trăim şi să credem, dar în care *ne privim* cum trăim şi cum credem.

Cea de a doua reducţie, reducţia transcendentală pune în suspensie însăşi fiinţa esenţelor la raportul cu singurul indubitabil care există : conştiinţa intenţională, eul pur sau — cum îl mai numeşte Husserl — „reziduul fenomenologic". Reducţia transcendentală ne facilitează surprinderea *spectatorului pur*, extramundan, adică rămas în afara parantezelor, eul transcendental.

Printr-o purificare dificilă, apăsătoare, ascetică, fenomenologia lui Husserl invită la o neîncheiată căutare de noi înşine, dincolo de toate reprezentările. După cum s-a afirmat, pe bună dreptate, în această filosofie este ceva de factură non-umană. Edmund Husserl punea dificila acceptare a fenomenologiei pe seama incapacităţii tuturor adversarilor săi de a vedea lumea „din punctul de vedere al conştiinţei pure" [1].

Eugen Fink îl apără pe maestrul său, afirmînd că numai cei care au realizat reducţia transcendentală, adică au adoptat punctul de vedere al subiectivităţii pure, pot să înţeleagă fenomenologia şi să fie îndreptăţiţi prin aceasta, de a-i putea dresa o critică. El argumenta că reducţia transcendentală nu poate fi înţeleasă din exterior, ci numai prin efectuarea propriu-zisă a ei [2]. Husserl considera că efectuarea actului reducţiei este o manifestare a libertăţii, a libertăţii teoriei.

Prin actul reducţiei, conştiinţa îşi apare sieşi ca o deschidere către tot datul. Fără a descoperi o realitate primordială sau un subiect substanţial, conştiinţa se autodescoperă în mişcarea ei reală cu obiec-

1. Ed. Husserl, *Nachwort*, Halle, Niemeyer, 1930, p. 2.
2. Eugen Fink, *op. cit.*, p. 368—370.

Scanned with OKEN Scanner

tele și cu lumea sa. Reducția constituie un angajament și o conversiune, ea este o radicală schimbare de atitudine, care trebuie permanent reînnoită spre a nu recădea în mrejele atitudinii naturale. Husserl afirmă că numai astfel ne putem întoarce „la începuturi".

Această încredere totală în virtuțile subiectivității pure, în puterea ei de a revela o lume *valabilă*, a fost considerată noutatea esențială a fenomenologiei [1]. Reducția a devenit, în limitele filosofiei husserliene, condiția necesară a oricărei reflexii pure, pentru că numai prin reducție putea fi garantată imanența pură. Regula fundamentală a fenomenologiei descriptive se poate exprima prin această nouă definiție a reducției : „A nu accepta nimic pe care noi să nu-l putem face în chip esențial evident în conștiința însăși, în pura imanență" [2].

De la lucrarea *Idei directoare* (1913) și pînă la *Meditații carteziene* (1929) reducția husserliană va tinde să constituie deschiderea unei perspective infinite, din care să rezulte o rațională nouă. Intenționalitatea husserliană nu se vrea un datum, deoarece ea nu poate fi concepută pe modelul unui dat intern sau extern, ci „ea constituie dimensiunea primordială în interiorul căreia se separă „exteriorul" și „interiorul" [3].

Programul fenomenologic a parcurs, la Husserl, trei stadii principale : 1. reducția oricărei ființe la un corelat al conștiinței. Este stadiul obiectivității imanente ; 2. reducția ființei ca corelat al conștiinței, la „ființa-dată-în-sine" sau evidență. Este stadiul cunoașterii ; 3. sistematizarea cunoașterii într-un tot ordonat, în care intențiile ac-

---

1. vezi și Marwin Farber, *The foundation of phenomenology*, New York, 1962.
2. Ed. Husserl, *Ideen I*, p. 142.
3. E. Fink, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 75—77.

Scanned with OKEN Scanner

tuale și posibile ale conștiinței au fost metodic exploatate și sistematic făcute evidente. Este stadiul științei. Aceste stadii trebuie înțelese în interdependența, și nu în succesiunea lor [1].

Husserl a încercat mereu, în periplul său tatonat, să lege transcendentalitatea conștiinței cu trăitul concret, într-o unitate de ființare a unei temporalități imanent-transcendente [2].

§ 3. *Fluxul trăitului, temporalitatea internă a conștiinței și Constituirea*

Inima însăși a fenomenologiei — susținea Gaston Berger — este recunoașterea subiectivității. În ea se dizolvă toate conceptele „lumești", cu înțelesuri metafizice : om, corp uman, suflet etc. Husserl a putut să apere, împotriva lui Kant, ideea hazardată, conform căreia „toate impresiile externe sau interne... sînt în chip originar pe picior de egalitate" [3]. Această ideea, preluată de la empirismul lui Hume, trebuia să-i permită lui Husserl identificarea obiectivismului absolut cu subiectivismul transcendental. Eul, la care ajunge reducția transcendentală, nu mai are nimic natural în el, ci se află în afara „lumii", dar totuși întors către această „lume" pe care el o „constituie", adică îi dă un sens. Subiectul transcendental este în afara lumii și mai presus de timp. „El nu este un om", spunea Descartes [4]. Cu alți termeni, conștiința pură este ceea ce nu mai poate fi suspendat, pus între paranteze. Dacă toate celelalte esențe se oferă conștiinței pure, aceasta se oferă sieși ca esență în sine însăși. Este

1. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 340.
2. vezi manuscrisele husserliene editate postum : C2I, p. 11—12 ; C7III, p. 21—23 (cf. Q. Lauer).
3. cf. David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. David, p. 273.
4. Cf. Ed. Husserl, *Ideen I*, p. 67, 82, 89. 57—59, 91—95.

Scanned with OKEN Scanner

exprimată, astfel, o *primordialitate* ontologică a intuiției conștiinței pure, asupra oricărei alte intuiții de esențe *(Wesensschau)*, fiind fixat deci caracterul absolut indubitabil al conștiinței pure.

Conștiința pură reprezintă unitatea indisolubilă a esenței. Despre ea nu se poate vorbi ca despre un posibil, sau ireal căci realitatea este inerentă esenței sale. Grație faptului că ea este intenționalitate, reducția este posibilă, fără a se pierde ceea ce a fost redus. A reduce înseamnă, în fond, a transforma orice dat, într-un vis-à-vis *(Gegenstand)* și a revela, prin aceasta, caracterele esențiale ale Eului : de a fi fundament radical sau absolut, sursă a oricărei semnificații, sau putere constituantă a oricărui sens obiectiv.

Dacă în *Cercetări logice,* Husserl sonda stratul intențional, sau conștient, al trăitului, înțelegînd prin acest act intențional nu o acțiune anume ci actul (ca un caracter fundamental al conștiinței, care implică prezența conținuturilor de conștiință), în lucrarea *Idei directoare,* adăuga intenționalității actuale (idee care întreținea o anumită tentă subiectivistă), intenționalitatea potențială. Această nouă distincție a devenit capitală pentru fenomenologie. „Eu sînt un om real, și nu un obiect natural ca toate celelalte obiecte incluse în lumea naturală, scria Husserl. Eu execut „cogitationes", „acte de conștiință" atît în sens larg cît și în sens strict, și aceste acte, pentru că ele sînt faptul cutărui subiect uman, sînt evenimente care se situează în însăși această realitate naturală. La fel stau lucrurile cu celelalte trăiri ale mele : din fluxul lor mișcînd, actele specifice ale eului se manifestă într-o manieră foarte originală, se schimbă unele în altele, se unesc în sinteze noi, se modifică fără încetare. Într-un *sens foarte larg* expresia de *conștiință* (...) înglobează toate trăirile..." [1].

---

1. Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* Gallimard, 1950, p. 106—108.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru a descrie veritabilul caracter al conștiinței intenționale, Husserl a respins orice analogie cauzală, cum ar fi determinarea conștiinței de către lucrurile exterioare, precum și orice analogie spațială, conștiința neavînd, după el, *nici interior nici exterior*. Conținutul intențional nu este nici înăuntrul nici în exteriorul ei. Husserl credea că pe o astfel de cale, el ocolește radical atît idealismul cît și realismul.

Conștiința, ca o lumină care își lărgește indefinit cercul, nu are conținuturi care să nu i se arate sau în chip actual, sau în chip potențial, ea nu are zone inaccesibile. În marginile acestui „optimism" gnoseologic, făcînd distincția dintre actual și potențial pe planul intenționalității conștiinței, părintele fenomenologiei valorizează *atenția,* ca mod superior de conștiință, deoarece ea este singura care transformă direcția actuală a conștiinței spre un conținut intențional, în *cunoaștere* propriu-zisă. De exemplu, un act evaluant, apreciativ, cum este iubirea față de ceea ce este iubit, devine obiect de cunoaștere numai prin *atenție* [1]. Există situații în care intenționalitatea actuală a conștiinței și actul atenției se identifică ; așa stau lucrurile în percepția obiectelor reale. Este foarte importantă această distincție între *prezența actuală* (a orice ar fi acesta) și *cunoașterea* care se sprijină în actul atenției. Acest act al atenției îndeplinește ceea ce se va chema *constituirea* obiectului cunoașterii, însemnînd cuprinderea unui conținut în forme categoriale.

Analizînd *percepția,* cazul privilegiat al prezenței a ceva la conștiință, Husserl releva că obiectul și subiectul sînt prezente : unul, prin *profilele* sale (percepția ne dă lucrul numai prin *siluete, Abschattungen),* căci la un cub, de pildă, nu vom vedea niciodată mai mult de trei fețe în același timp ; celălalt, subiectul este prezent prin *actele*

1. G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 47—49.

Scanned with OKEN Scanner

sale. Ambele serii — siluetele și actele — vor servi ca *index* pentru „lectura" subiectului și lucrului, unul prin celălalt. Astfel raportul intenţional al conștiinţei cu lucrul este un raport *perspectiv*, și nu o relaţie statică, un raport în care subiectivul și obiectivul rămîn, totuși, distincte în fenomen. Pentru a evita dihotomia unilaterală subiect-obiect, Husserl va abandona definiţia „ego-ul este conștient de ceva", adoptînd expresia mai largă : „*acest act de conștiință este prezent în ansamblul de trăiri care este ego-ul*" [1].

Husserl a crezut că marea descoperire a lucrării *Idei directoare* este ideea unităţii dintre *imanența reală* (psihologică) și *imanența ideală* (intenţională), ceea ce vrea să spună că această dualitate a imanenţei nu este nici cauzată din exterior, nici creată subicetiv. Conștiința este intenționalitate prin *funcția* vitală, prin însuși chipul ei de a fi. Conștiința este *viață*, înseși relaţiile sale transcendentale fiind *activități vitale* [2]. Actul de conștiință, *trăitul* este o operaţie vitală, căci obiectul conștiinţei nu este nici primit în chip pasiv, și nici produs în chip activ, el este *trăit*. Ca act de conștiință, fiecare *trăit intenţional* este o *operaţie (Leistung)* reală a conștiinţei. Dacă este examinat ca atare, se găsesc în el componente reale. Trăirile sînt totalităţi concrete (subiect-obiect) într-un univers concret. Lumea experienţei trăite (Lebenswelt), ignorată în atitudinea naturală, este trăită într-un cîmp de conștiință, orientat după linii de forţă care pornesc din subiect, din actele acestuia, din atitudinile și dispoziţiile sale. Toate lucrurile lumii, date și trăite, se raportează la eul prezent ca la un centru al conștiinţei.

S-a afirmat că „lumea vieţii" reprezintă problema fenomenologică centrală, deoarece, pentru Husserl, orice cunoaștere comportă în chip necesar o

1. Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, BII, p. 377.
2. Ed. Husserl. *Ideen I*, § 3.

Scanned with OKEN Scanner

referință motivantă la lumea experienței trăite, la o evidență primară neidealizată, la un apriori fundamental. Acesta este domeniul fenomenelor subiectivității anonim exercitate ca fundament al oricărei cunoașteri obiective. Fenomenologia a căutat să stabilească modul specific în care *Lebensweltul* („lumea vieții") joacă rolul de fundament al oricărei obiectivități și cunoașteri obiective. Știința despre această subiectivitate transcendentală și constituantă trebuia să fie numai *știința subiectivă a subiectivului* [1], adică fenomenologia însăși.

În ordinea filosofiei husserliene, reducția presupune întotdeauna „lumea vieții". Implicată de Lebenswelt, reducția favorizează demersul teoretic și, prin aceasta, însăși raționalizarea „lumii vieții". După Husserl, neutralizarea atitudinii naturale prin reducție ar permite adevărata reîntoarcere la „lucrurile înseși", de fapt reîntoarcerea conștiinței transcendentale la sine. Toată această circularitate monist-subiectivistă trădează la urma urmei o repetată nereușită a lui Husserl de a lega polii (subiect-obiect), îndepărtîndu-i unul de celălalt. Gustul amar pe care îl lasă această zbatere a conștiinței între abandonul atitudinii naive și cîștigul vieții reflexiei este augmentat pe măsură ce filosoful lungește lanțul distincțiilor.

Intenționalitatea înseamnă, după cum am văzut, că orice *conștiință* este funciar conștiință de *ceva*. În distincția pe care o comportă acest postulat fenomenologic, noțiunea de conștiință se referă la componentele subiective ale actelor intenționale *(noesa)*, iar conceptul de *ceva* se aplică *obiectului* actului intențional *(noema)*. Husserl susținea că elementul obiectiv este întotdeauna un *ireal* [2]. Atît elementul subiectiv, cît și cel obiectiv sînt structuri corelative ale *trăitului*. Componenta subiectivă se numește

1. Ed. Husserl, *Krisis*, Belgrad, 1936, p. 129.
2. Ed. Husserl, *Logische Unterschungen*, I, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

noetică, iar cea obiectivă noematică. Momentul noetic fundamental este ceea ce Husserl a numit „donația de sens" (Sinngebung). Independența ontică între structurile noetice și cele noematice este de neconceput în planul intenționalității.

Ca un autentic pozitivism (deși de esențe), fenomenologia nu pune problema realității sau irealității, nici chiar la nivelul conștiinței perceptive, căci odată pus între paranteze realul, Husserl este preocupat numai de esența perceptului, adică de ceea ce el numește *sensul noematic al perceptului* sau „esența absolută a ființei absolute" [1]. În acest caz, diferența dintre percepție, amintire, imaginație etc. trebuie căutată în *trăirile* înseși, și nu în existența sau nonexistența obiectului lor. Cu alte cuvinte cuplul noesa-noema dizolvă orice sens care i-ar putea veni din afară conștiinței. Printr-o astfel de anihilare a primatului ontic al lucrului, devin clare implicațiile ontologice și gnoseologice ale fenomenologiei. Ea se închide în circularitatea subiectivă a expresiei *ego cogito cogitata qua cogitata* (eul gîndește gînditele ca gîndite). Deși cogitatum-ul sau noema are o anumită independență față de noesă, este vorba numai despre felul în care gînditul (oricare ar fi acesta) se deosebește de actul de gîndire prin care este gîndit. Este în fapt vorba despre o deosebire orizontală, la același nivel al subiectivității umane, între procesualitate cogitativă (cogitatio) și idealitate dată, deja constituită la un nivel al sensului (cogitatum). Despre o punere a *reității* reale, a lucrurilor independente de conștiință nu poate fi aici, vorba.

În monismul acesta orizontal, al unei circularități subiective dintre noesa și noema, asistăm de fapt la o dizolvare a transcendenței în imanență. La suita de distincții care particularizează ontologia sa subiectivistă, Husserl a adăugat deosebirea dintre

1. *Ibidem*, p. 222.

Scanned with OKEN Scanner

„lucrul însuşi“ şi „trăit“. Primul este numai vizat şi este perceput „în spaţiu“, succesiv, prin siluete, schiţe sau profile (Abschattungen), fiind („transcendent“ ca unitate ultimă a *vizării*. În acelaşi timp, ca termen al vizării, noemă, lucrul transcendent este „inclus“ în conştiinţă, adică imanent trăitului, deşi distinct de acesta.

Printr-un astfel de artificiu logic şi ontologic, Husserl a ajuns la ideea că „lucrul însuşi constă în apariţia sa“. Cu alte cuvinte, în chip real nu există decît *perceputul*, deoarece lucrul este transcendent conştiinţei numai pentru că el i se *dă* conştiinţei. Transcendenţa lucrului rezidă exclusiv în *a fi pentru* (o conştiinţă). Dacă despre lucrul „transcendent“ Husserl afirma că se oferă (dă) prin siluete conştiinţei, despre „trăit“ afirma exact contrariul, anume imposibilitatea de a se da succesiv sau orizontic [1], pe motivul că *trăitul deţine o realitate absolută*, radical deosebită de realitatea numai fenomenală a „lucrului“ [2]. Astfel „teza lumii“, presupunerea că lumea există, este o teză contingentă, opusă tezei care pune „eul meu pur şi trăitul meu personal“, teză de o necesitate absolut indubitabilă. Legea de esenţă care leagă cele două teze este formulată de Husserl : „Orice lucru care este dat prin intermediul corpului poate să nu fie ; dar nici un trăit dat prin intermediul corpului nu are posibilitatea de a nu fi“ [3]. Dacă lumea lucrurilor ar dispărea, observa Husserl, desigur fiinţa conştiinţei ar fi cu necesitatea modificată, dar ea nu ar fi atinsă în propria ei existenţă, căci nici o fiinţă reală, deci nici o fiinţă care, pentru conştiinţă, se legitimează prin mijlocirea aparităilor, nu este necesară pentru fiinţa conştiinţei înseşi (şi pentru fluxul trăitului în sens

1. vezi M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
2. Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950, p. 131—137, şi 146—148.
3. *Ibidem*, p. 151—152.

Scanned with OKEN Scanner

larg). „Ființa imanentă este deci indubitabil o ființă absolută, în sensul în care prin principiu *nulla „re" indiget ad existendum*. Pe de altă parte, lumea „lucrurilor" transcendente se referă în întregime la o conștiință, nu la o conștiință concepută logic, ci la o conștiință actuală" [1].

În opoziție cu aprioriul kantian, limitat la un minim de forme și categorii necesare, capabile să întemeieze cunoașterea, aprioriul husserlian cuprinde toate aspectele și formele lucrurilor, toate esențele acestora și modalitățile lor de a se oferi : perceputul, imaginarul, amintirea, probabilul, certul etc., cu întreaga lor ființă prin care filosoful tindea să întemeieze logica și toate științele [2]. Doctrina lui Husserl se axa pe convingerea că, pe o astfel de cale, nu ființa este redusă la conștiință, ci, dimpotrivă, conștiința se extinde la ființa totală. Inversarea de perspectivă trebuia să nu fie nici idealism, nici materialism, ci o concepție neutră sub raport ontologic, care are ca premisă fluxul pur al trăitului cu cele două coordonate ale sale : a) temporalitatea imanentă a unei conștiințe de permanentă vitalitate, și b) constituirea, act complementar reducției, adică alcătuirea sensului.

Vitalitatea constituindă de sens, a intenționalității conștiinței, trebuia să deschidă perspectiva neîncheiată, infinită, a unui flux de raționalizare, de aproximare și de atingere a adevărului, în care vizatul este un domeniu veșnic mișcător iar evidența este o perpetuă înnoire. Încă din anul 1905, Husserl simțea insuficiența platonismului său de esențe și frecventa asiduu ideea fluxului, idee mai ales de coloratură bergsoniană care îl va conduce la un nou concept asupra transcendentalului. În *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein*, Husserl insistă asupra conștiinței temporali-

1. *Ibidem*, p. 160—164.
2. D. Christoff. *op. cit.*, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

tăţii, a timpului ca obiect al unui act de conştiinţă, temporalitatea revelîndu-i-se lui Husserl ca „proprietate generală a oricărui trăit", modificare esenţială a conştiinţei şi mod inevitabil al intenţionalităţii [1]. Dar filosoful german nu înţelege prin aceasta numai o caracteristică a fiecărui trăit individual, care are în chip necesar o durată, ci este vorba totodată de „o formă necesară ce uneşte trăirile între ele". Avînd o extensiune temporală, un trăit individual se găseşte într-o continuitate infinită de durate. Fluxul este „orizontul" temporal care înconjoară fiecare trăit, orizont care, spre deosebire de orizontul spaţial al suitei de profile (Abschattungen) ale conştiinţei de lucruri, este un orizont efectuat, un *orizont de actualităţi*. Altfel spus, fiecare trăit individual poate să înceapă şi să se sfîrşească, dar fluxul de trăiri *nu are nici început nici sfîrşit*.

Fluxul conştiinţei este fenomenul primar, în el constituindu-se timpul imanent. Tot ceea ce face parte din flux este temporalizat, însăşi constituirea intenţională, întemeierea sensului fiind un act temporal care fundează un obiect temporal. Astfel, temporalitatea este condiţia sine qua non a conştiinţei. Esenţa fiinţei imanente, a fiinţei absolute — consideră Husserl — constă în a fi temporalizată, situată într-un orizont-timp. Numai Eul rămîne constant, dar la modul unităţii acestui flux temporal total. Eul ca atare este forma temporalităţii. Husserl distinge două feluri de timp imanent : a) temporalitatea constituită, formă a obiectivităţii, şi nu doar simplu obiect aşa cum este de pildă timpul cosmic ; şi b) temporalitatea proprie reflexiei, înţeleasă ca o calificare esenţială a conştiinţei, mod fundamental al intenţionalităţii.

Piatră de încercare a multor filosofii, problema timpului a dobîndit la Husserl o dezlegare pe cît de

---

1. Ed. Husserl, *Ideen I*, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

curioasă şi contradictorie, pe atît de fecundă în filosofiile ce se vor alimenta din ea, căci chestiunea timpului este una din marile obsesii ale concepţiilor existenţialiste din secolul nostru, încît adoptiunea punctului de vedere fenomenologic trebuia să însemne explicarea timpului prin om şi acţiunea sa, iar nicidecum a omului prin timp. Un astfel de punct de vedere va avea drept primă consecinţă abandonarea perspectivei deterministe şi istoriste de explicare a lumii.

Înţeleasă ca o filosofie deschisă mereu tatonantă, procesivă şi progresivă, fenomenologia a inclus între structurile ei de posibilitate problema conştiinţei timpului, deoarece numai orizontul infinit, continuitatea, participarea colectivă a tuturor conştiinţelor sînt premise insuficiente spre a da un punct de inserţie în real, acestei concepţii care s-a încurcat în cercul vicios al constituirii a ceea ce reprezenta datul. Obiectivitatea este constituită de o subiectivitate care îşi află raţiunile, sensul de a fi. Obiectivul presupune subiectivul, transcendenţa presupune imanenţa constituantă.

Eugen Fink aprecia că reducţia şi constituirea sînt dimensiunile funciare ale fenomenologiei. Constituirea apare ca o funcţie *(Leistung)* a conştiinţei fenomenologice şi ca împlinire pozitivă, după opera ascetică a reducţiei. Problemele cele mai esenţiale sînt problemele funcţionale referitoare la „constituirea obiectivităţilor de conştiinţă". Ele privesc felul în care ncesele instituie conştiinţa de ceva, realizînd sinteze unificatoare ale diversului. Prin această *funcţie,* unitatea obiectivă a corelatului conştiinţei poate să „se anunţe" într-o manieră concordantă în acest divers, să se „legitimeze" în el, şi să se determine" în chip raţional [1]. Funcţia sau „operaţia" (Husserl subliniază că nu este vorba despre funcţia

1. Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* p. 294—297.

Scanned with OKEN Scanner

matematică) este ceva „absolut original, fundat în esența pură a noeselor", căci conștiința este precis *conștiință de ceva*. Esența ei constă în faptul de a închide în sine un sens, drept chintesență a spiritului, a rațiunii. Conștiința nu înseamnă, pentru Husserl, complexe psihice, fluxuri de senzații ce nu ar putea degaja prin ele însele nici un sens. Dimpotrivă, conștiința este „conștiință din aproape în aproape", sursă a oricărei rațiuni și lipse de rațiuni, a oricărui drept și a oricărei ilegalități, a oricărei realități și a oricărei ficțiuni, a oricărei valori sau non-valori, a oricărei acțiuni sau non-acțiuni [1].

Husserl considera că punctul de vedere al „funcției" este punctul de vedere central al fenomenologiei. Trăirile izolate trebuie evaluate din punctul de vedere teleologic al funcției lor, care este aceea de a face posibilă o *unitate sintetică*. Grație intenționalității, constituirea se exercită pe un plan dublu : cel al lucrului și cel al eului propriu. Mișcarea către lucru a conștiinței presupune, simultan, mișcarea ei către polul opus, către Eu. Spre deosebire de Kant și de empiriști, Husserl a stabilit în „Idei directoare pentru o fenomenologie", un „Eu trăit", conștiința dată ca atare în chip absolut, radical deosebită de „lucru", care se dă numai prin profile (Abschattungen) într-un proces infinit. În această viziune, evidența cogitoului este implicată în evidența oricărui cogitatum, dar Eul nu este nici substanțial, ca la Descartes, și nici formal, ca la Kant, încît identitatea absolută pe care ele o conservă nu se poate reduce la vreun moment particular al trăitului [2]. Față de imanența trăitelor, Eul pur apare ca o transcendență. Cu alte cuvinte, Husserl introduce totuși o distincție între *trăitul însuși* și *Eul pur* care trăiește trăitele [3]. Punct ideal, focar al conștiinței și pol de referință, Eul pur nu are o activitate sintetică și

1. *Ibidem.*
2. *Ibidem,* p. 189.
3. *Ibidem,* p. 271.

Scanned with OKEN Scanner

nici nu este un cadru formal, ci este *originea fasciculului luminos al intenționalității*. Activitatea Eului pur ar putea fi comparată cu un fel de *atenție spectatoare*, fără nimic psihologic în ea, cu o libertate identică a unei deschideri, fără nimic voluntar în ea [1].

Reducțiile succesive au rolul de a releva, telescopic, trecerea de la „eul natural", psihologic, la „eul transcendental" și, de aici, la „Eul pur", spectatorul pur în care se ivește eul ce gîndește lumea cu ansamblul actelor sale. În direcție opusă, reflexia descoperă subiectivitatea care penetrează noema însăși. Ea revelează manifestarea libertății subiective și, în același timp, „independența" noemei. Eul pur nu poate fi realmente constituit, în concreteţea sa, decît ca *persoană*. Or, spre deosebire de constituirea lucrurilor, ca identități ideale și ca unități noematice, persoanele trebuiau constituite ca „unități absolute" de manifestare. Această sarcină avea să fie tematizată de către Husserl în volumele publicate postum : *Ideen II* și *Ideen III*.

Ambiguitatea pe care a generat-o această întoarcere către cogitoul pur, — cînd de fapt esența intenționalității rezida în a fi conștiință de ceva —, a fost subliniată de majoritatea comentatorilor aridei opere husserliene. Purismul idealului său transcendental era mereu păscut de pericolul acceptării însine-lui sau de pericolul disoluției însăși conștiinței. Subzistența singură a trăitului a trebuit să nu fie nici o directă reducere a lumii la conștiință, dar nici o alunecare către adevărata independență și transcendență a lumii materiale. Expresia unei duble tensiuni, din partea unui kantianism din care a fost exclus lucrul-în-sine, ca și acel apriori constructiv-sintetic, precum și din partea unui dogmatism precritic al esențelor, Husserl a simțit în chip presant necesitatea unui nou început al tentativei

1. D. Christoff, *op. cit.*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

sale de înscăunare a transcendentului. Fără să renunţe la principii, metoda trebuia perfecţionată.

Dificultatea avea să rămînă pe mai departe, căci prin teoria constituirii, mai ales, Husserl nu se întîlnea doar cu o problemă de cunoaştere, ci — aşa cum intuise Eugen Fink —, sarcina veritabilă a fenomenologiei devenea aceea de a soluţiona problema „originii lumii". În termeni mai uzuali, constituirea dublă a obiectivităţii şi a subiectivităţii se autocondamnă atunci cînd ea vrea să fie deopotrivă o în-fiinţare de lume şi o aflare de fundamente ale acestei în-fiinţări. Aici gîndul filosofic suferă cea mai deplorabilă decădere : suspendarea ca mod de a fi. Căci, identificînd lumea cu sensul de a fi, sau sensul lumii, fiinţa este redusă la *fiinţa-pentru,* la conştiinţă, iar aceasta fiind intenţionalitate, adică vizare de altceva decît ea însăşi, caracterul absolut indubitabil al conştiinţei este relativizat, subiectivitatea transcedentală nemaiputîndu-şi conserva singură „sensul critic al fiinţei absolute" [1].

Idealismul transcendental husserlian nu se găsea numai în faţa acestei contradicţii. El mai trebuia să încerce şi evitarea solipsismului său structural, pentru care motiv Husserl a introdus un fel de *Deus ex machina :* intersubiectivitatea. În lucrarea *Meditaţii carteziene,* părintele fenomenologiei a căutat în chipul cel mai sistematic să dea fundamentul ultim al cunoaşterii şi ştiinţei, aflîndu-l în raţiune. Metoda funciarmente filosofică pe care o propunea, în cea mai bună tradiţie carteziană, era *meditaţia.* Într-un fel, această lucrare de maturitate a rămas ca o introducere la fenomenologie. Cele cinci meditaţii — care reprezintă opera prilejuită de patru lecţii, ţinute între 23 şi 25 februarie 1929 la Sorbona, ca răspuns al lui Husserl la invitaţia Institutului de studii germanice şi a Societăţii franceze de filosofie

1. *Ibidem,* Postfaţa.

Scanned with OKEN Scanner

— exprimă intenţia filosofului de a realiza o *fenomenologie universală a raţiunii.*

Iniţiind examenul conştiinţei filosofice (Meditaţia I-a), unde, ca şi Hume, va recurge la scepticism, nereuşind să realizeze „ideea unui fundament absolut", Husserl va identifica Eul pur transcendental cu viaţa pură a conştiinţei, cu subiectivitatea ca atare. Acesta este primul dat apodictic prezent la conştiinţă în evidenţa cogitoului. Paradoxul fenomenologiei transcendentale constă în faptul că Eul este aprioriul universal, deoarece el *constituie* tot ceea ce îl transcende.

Meditaţia a 2-a fixează cîmpul transcendental al experienţei, cîmpul acelor *cogitationes* ale cogitoului în toate relaţiile lor. Aceste relaţii sînt conştiinţa însăşi. Sinteza universală care face posibile toate celelalte sinteze ale conştiinţei rezidă în conştiinţa interioară a timpului care îmbrăţişează totul" [1], încît lumea devine o problemă „egologică" universală.

Meditaţia a 3-a defineşte raţiunea prin acea facultate a cărei funcţie esenţială este de a preda *fiinţa veritabilă* ca pe un corelat al ei. Raţiunea este conştiinţa evidenţei apodictice [2], adică subiectivitatea transcendentală, avînd drept corelat în ultimă instanţă *fiinţa necesară*. Funcţia raţiunii în idealul ştiinţei este de a re-crea realitatea. Epoché însemna suspendarea unei lumi, în vederea satisfacerii unui plan precis — acela de a transforma experienţa în raţiune. Un alt paradox al fenomenologiei este următorul : să elimini fiinţa-situată *(Dasein)* a lumii, cu scopul ca lumea *să poată fi (sein)* realmente.

Pentru Husserl, dacă raţiunea trebuie să aibă mai mult decît o semnificaţie nominală, trebuie atunci să existe un *apriori universal concret*, în care

---

1. Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, J. Vrin, Paris, 1966, p. 35—38.
2. *Ibidem*, p. 48.

Scanned with OKEN Scanner

orice experienţă, posibilă sau actuală, este efectiv raţionalizată. Acest apriori constituie preocuparea celei de *a 4-a Meditaţii carteziene*. Aici aflăm că eul nu se experimentează pe sine însuşi decît ca un *ego* care constituie lumea : *constituirea lui ego este inseparabilă de constituirea lumii pe care el o înfăptuieşte*. În planul husserlian se realizează un fel de concretizare integrală a Eului, monadă a autoconstituirii sale progresive, permiţînd o dezvoltare constantă care nu i-ar altera, în nici un moment, identitatea cu sine însuşi. Aici, obiectivitatea devine „concretă", lumea devine „personală", o lume care se dezvoltă odată cu experienţa prin care un *ego* se dezvoltă el însuşi. În ego-monadă, concret, este închisă unitatea vieţii conştiente actuale şi posibile, în care este constituită lumea pentru eu. De fapt tema majoră a celei de *a 4-a Meditaţii* este tocmai *constituirea genetică*, ale cărei elemente au fost tratate şi anterior, în lucrarea *Formale und transzendentale Logik*, şi care vor fi folosite la *constiutirea intenţională a Altului*, în *Meditaţia a 5-a*.

Husserl a căutat să ordoneze concepţia sa despre constituirea genetică, pe o lege primordială a *temporalităţii ca formă universală de geneză*, în care însă legea necesară a cauzalităţii este înlocuită, abandonată în cîştigul unei aşa-zise legi a „motivaţiei". Ordinea temporală a subiectului transcendental este *ordinea motivaţiei* — expresie a spontaneităţii subiective.Teoria genezei, expusă în *Meditaţia a 4-a*, prezintă „devenirea lumii în constituirea subiectivităţii transcendentale" drept tema reală a fenomenologiei. În acest cadru referenţial, problema transcendentului nu mai poate fi pusă ca relaţie între doi termeni eterogeni, ci ca *problemă a necesităţii în interiorul transcendentalului*. Necesitatea este obiectivitatea subiectivului iar subiectivitatea transcendentală este universul fiinţei posibile. Nimic nu este în exteriorul conştiinţei. Astfel sensul lui *ego* şi al tuturor obiectivităţilor sale este un sens con-

Scanned with OKEN Scanner

stituit în „operația" intențională, iar obiectivitatea acestui sens (transcendența sa) este necesitatea implicată a operației intenționale cînd ea este cunoaștere. Teoria cunoașterii devine astfel o teorie a constituirii ființei după necesitatea pe care i-o impune rațiunea [1].

Husserl credea că a reușit să arate sfera de comprehensiune a transcendenței care : 1) nu are sens decît în cadrul reducției la pura subiectivitate transcendentală, și 2) este rezolvată intențional în necesitatea obiectivă, manifestată printr-o constituire ieșită dintr-un act de cunoaștere al rațiunii [2]. Argumentele aduse de Husserl pentru acest soi de transcendență sînt, desigur, nesatisfăcătoare, deoarece el n-a luat în considerare condiția existenței unei multitudini de subiecți, fără care o teorie asupra legilor generale și esențiale ale constituirii nu poate fi completă. Mai mult, Altul, semenul nostru trebuie socotit el însuși ca subiect, și nu doar ca fenomen, adică el trebuie explicat nu numai ca ceva de explicat, ci și ca ceva care explică el însuși fenomene.

O constituire intersubiectivă își găsea deci justificarea, fapt pentru care Husserl aprecia că fenomenologia este incompletă și aflată în pragul unei teorii a intersubiectivității. Acesta este scopul pe care îl revelează *Meditația a 5-a*, scop pe care — după cum susțin aproape toți interpreții — Husserl nu îl va putea împlini, chiar dacă el a făcut discursul său și mai complex integrînd problematica ontologică.

Știm acum că auto-constituirea, proprie Eului transcendental, nu este constituirea unui obiect, ci constituirea progresivă, „genetică", a unui pur subiectiv, pe parcursul seriilor de referințe obiective la o lume. *Altul-subiect* nu poate fi constituit exact

1. *Ibidem*, p. 62—63.
2. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 373—375.

Scanned with OKEN Scanner

în același chip ca propriul subiect, căci alteritatea sa însăși exclude această posibilitate. Dacă am conștiința de *alții* ca subiecți, și nu doar ca obiecți, înseamnă că eu am conștiință de ei atîta cît ei au experiențe, iar eu sînt imediat în fața problemei unei experiențe care, nefiind a mea, face totuși parte din viața mea intențională. Eu intru dintr-un anumit sens în experiența altuia printr-un fel de „intropatie" *(Einfühlung)*, spune Husserl [1].

În felul acesta Husserl mărturisea certitudinea că a descoperit cheia pentru o teorie asupra lumii, obiectiv valabilă pentru o pluralitate concretă de indivizi. Întrucît Eul nu are sens decît ca *ego* transcendental — adică vizînd obiecte — și întrucît sensul unui obiect-pentru-mine conține conceptul de obiect-pentru-alții, noi ne-am putea da seama, din aceasta, de posibilitatea altor participări la ideea universal valabilă de subiectivitate. Așa cum interpretarea fenomenologică a lumii este constituirea evidenței în care lumea este dată, tot la fel interpretarea fenomenologică a Altului va fi constituirea evidenței în care Altul este dat, deci constituirea unei lumi în care Altul este dat. Lumea este, pentru filosoful german, „ghid transcendental", pentru că este corelatul constituit al lui „noi transcendental". Lumea ne dă evidența extrem de generală despre Altul. Ca idee, lumea nu poate fi limitată la un subiect particular.

Constituirea unei alte subiectivități prezintă totuși o dificultate esențială. Altul este constituit prin „apprezentare" în auto-constituirea mea ca subiect care se află „acolo". Constituindu-se pe sine, Eul meu constituie subiectul identic dar ca „aici". Or, dacă „aici" și „acolo" sînt moduri de corporeitate suficiente pentru a distinge corpuri concrete, atunci un corp constituit de mine ca „acolo" și de Altul ca

1. Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 114 și 126—129.

Scanned with OKEN Scanner

„aici", nu este identic și, prin urmare, nu este comun constituit. La o astfel de obiecție Husserl răspundea că natura corporală constituită este în *comun constituită*, dar cu *două modalități* care sînt doi subiecți. Aceasta ar fi vrut să fie o rezolvare și a problemei individuației.

Constituirea lumii se face după același principiu utilizat în cazul constituirii solipsiste. Așa cum subiectivitatea transcendentală pură este constituită în conștiința de sine, la fel comunitatea subiecților este constituită intențional printr-o *comună conștiință-de-sine*. Husserl instaurează astfel un apriori intersubiectiv, corespunzător lui apriori transcendental particular.

Meditația a 5-a, în care gînditorul fenomenolog este preocupat de modalitatea de a ieși din „singurătatea filosofică", este adăugată de fapt conferințelor de la Paris, punînd una dintre cele mai spinoase probleme idealismului — problema obiectivității lumii și a persoanelor. Manuscrisul editat postum *Ideen II* dovedește aceeași obsesie căreia filosoful îi căuta un remediu. Faptul că Husserl simțea impulsul de a depăși cumva impasul la care se autocondamna solipsismul transcendental, răzbate direct și din una dintre ultimele lucrări de amplă rezonanță ale lui Husserl : manuscrisul despre *Criza științei europene*. În această lucrare analiza problemei Altului și a pluralității conștiințelor este conjugată cu analiza problemei istoriei și a culturii umane.

Krisis der europäischen Wissenschaften (1936) rezumă într-un chip cu totul particular programul permanent deschis al feomenologiei. Cultura europeană — se spune în această lucrare — se găsește sfîșiată de o criză internă, explicabilă prin aceea că științele, cu amploarea arhitecturii lor, nu au fost niciodată întemeiate pe o cunoaștere care să fi limpezit și justificat *sensul însuși al realității* de care se ocupă ele. O asemenea situație cerea o analiză nouă și profundă a conștiinței, examen înțeles ca

Scanned with OKEN Scanner

o raționalizare a experienței prestiințifice și pentru a face posibilă, prin aceasta, o raționalizare universală a ființei.

Condiția necesară a cunoașterii raționale este de a fi transcendentală. Fiind însă întemeiată pe experiență, o condiție fundamentală a cunoașterii este ca această experiență să fie ea însăși transcendentală. Numai extinzînd intenționalitatea la experiența însăși, observa Husserl, știința poate fi fundată într-un chip perfect rațional. Filosoful fenomenolog căuta să identifice cauza „crizei" științelor, a filosofiei și a culturii, în știința însăși — aflată la un moment istoric a cărui caracteristică esențială consta în revoluționarea profundă a mijloacelor teoretice la impactul cu noi descoperiri, cu noi fenomene. După cum este bine știut, V. I. Lenin a mutat noțiunea de *criză* de la domeniul științei, unde el era inadecvat, la domeniul interpretărilor, caracterizate de o profundă derută filosofică în fața noutății științifice și a anchilozării vechilor instrumente speculative.

Pentru Edmund Husserl, dimpotrivă, adevărata criză este aceea a fundamentelor științei care se originează în „lumea vieții" (Lebenswelt) și în subiectivitatea umană. Cu alte cuvinte, adevărata criză a științei se află în știința însăși, devenită incapabilă de a da seamă de ceea ce ea face, de sensul ei propriu. Concepute în atitudinea naturală, științele ar fi trebuit să-și capete adevărata întemeiere în experiența trăită, în *Lebenswelt*. Acesta este înțelesul imperativului husserlian : *zu den Sachen selbst*, chemare către un apriori cu o accepție mult mai largă, dar mai haotică, decît a celui kantian. „Lumea vieții" este însăși lumea „opiniei" (doxa).

Ontologia neformulată a simțului comun, pe care sînt întemeiate spontan științele, această credință naivă că aparența ascunde o realitate în sine, trebuie abandonată — sublinia Husserl —, întrucît opinia „lumea vieții" rămîne adevărata rădăcină a științei elaborate. Începînd cu Galileu și Descartes,

Scanned with OKEN Scanner

toate achiziţiile domeniului ştiinţei s-au sprijinit pe un înţeles dogmatic al noţiunii de adevăr, cunoaşterea avînd menirea să ne reveleze o lume ascunsă în spatele aparenţei. Or, un asemenea punct de vedere, afirma Husserl, este numai pretins obiectiv, deoarece el nu ţine seamă de o subiectivitate circumscrisă de iluzii, de prejudecăţi şi pasiuni, de o lume a „opiniei". Ideea de *lume,* concepută de gîndirea ştiinţifică, este doar „una dintre ipotezele practice printre numeroasele ipoteze care constituie viaţa omului în a sa lume a vieţii" [1].

„Lumea vieţii", lumea experienţei originare este o evidenţă mai autentică decît evidenţa logico-obiectivă. De aceea este nevoie să ne întoarcem la ea. Dacă ştiinţa pretinde o probă a experienţei, înseamnă că ea trebuie să fie integrată lumii experienţei, susţine Husserl. Dar cum poate să apară ştiinţa — această „lume obiectivă" — într-o „lume a vieţii" care este subiectivă în fiinţa ei? „Lumea vieţii" a existat întotdeauna pentru oameni, înaintea apariţiei ştiinţei — raţionează Husserl —, ea este ceva de la sine înţeles şi ne însoţeşte pretutindeni. „Această lume realmente intuiţională, experimentată, experimentabilă, în care se desfăşoară toată viaţa noastră, rămîne practic ceea ce este în structura sa intenţională aparte, în propriul său stil cauzal concret, fără schimbare, orice am face cu sau fără artă, şi ea nu este modificată atunci cînd noi descoperim o artă particulară, fie ea aceea a lui Euclid, fie aceea a lui Galileu..." [2].

Ulterior actului de reducţie, „lumea vieţii" îşi relevă apriorul său, fluxul trăirilor, doxa, subiectivitatea. După Husserl, orizontul adevărat al „lumii vieţii" este *orizontul istoric,* dar înţeles nu ca o reconstituire de fapte naturale şi de condiţii sau relaţii cauzale, ci ca surprindere intenţională a *sensu-*

1. Ed. Husserl, *Krisis,* Belgrad, 1936, p. 133.
2. *Ibidem,* p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

lui trăirilor. „Lumea vieții" este structural istorică, fiind totodată : mediul nostru, corelatul subiectivității corporale, lumea naturii, comprehensiune științifică, istoricitate, totalitate a umanității și a lumii culturale, proces al fenomenologiei însăși, conștiință interioară a timpului în structura intenționalității, continuitate a lumii persoanelor, cîmp al istoriei universale, istorie spirituală comună, intersubiectivitatea în perpetuă maturare.

Străduința finală a filosofiei lui Husserl a fost de a uni în limitele intenționalității (adevăratul însine husserlian) „lumea vieții" cu lumea culturii. Pozitivismul de esențe profesat constant s-a dorit a fi și un acces la ideea de *progres al rațiunii*, paradoxala legătură dintre *donație* și *constituire* de sens — pe care o comportă intenționalitatea — avînd menirea de a întreține accentul *serios* al permanentei reîinceperi, gustul luării totului de la capăt [1].

Fenomenologia se arată a fi „știința subiectivă și constitutivă a sensului lumii", căci știința despre *Lebenswelt* nu poate fi de același tip cu științele obiective [2]. Ea se vrea singura „știință subiectivă a subiectului". Printr-o astfel de opțiune este vizibil că pretențiile lui Husserl de revoluționare a filosofiei sînt mult mai radicale decît erau cele ale lui Kant. Credința că filosofia transcendentală pură nu are aproape deloc precursori se bazează, la el, pe ponderea deosebită pe care o acordă structurii logice „nici" în explicația filosofică, și pe care nimeni — de la sceptici încoace — nu a avut tăria s-o folosească în exclusivitate. Intenționalitatea este forma concretă pe care o ia această inopțiune de principiu *(nici)* față de valorile clasice ale conceptelor de *ființă* și *conștiință*. O expresie simptomatică a pre-

1. Ed. Husserl, *Postface à mes idées directrices*, Rev. de Métaph. et de Morale, 1957, A. Colin, p. 396—398.
2. Ed. Husserl, *Krisis*, p. 127.

Scanned with OKEN Scanner

tenţiilor lui Husserl este aceea că fenomenologia ar fi *filosofia fără presupoziţii*, singura filosofie. Concepţia lui Husserl conţine afirmaţia caracteristică, după care *nici o poziţie filosofică nu este valabilă fără să fie ştiinţifică, şi nici o poziţie nu este ştiinţifică dacă nu are o certitudine absolută privitoare la subiectul ei* [1].

Fenomenologia husserliană a ajuns la o teorie a cunoaşterii idealităţii, şi nicidecum la o teorie a cunoaşterii realităţii. Singurul criteriu al *veritabilului*, în această concepţie, îl reprezintă conştiinţa pură şi Eul pur, ceea ce desigur ţine de sfera unui postulat gnoseologic, şi nicidecum de sfera unei argumentări valide. Georges Gurvitch găsea explicaţia acestui *impas fără ieşire* [2], la care ajungea filosofia lui Husserl, în faptul că ideile de *absolut* şi *infinit pozitiv* nu ar fi presupuse în nici una dintre meditaţiile sale filosofice. Or, „pentru a nu deveni o urmărire în neant, pentru ca obiectul să nu fie aneantizat prin infinitul negativ, cunoaşterea trebuie să o situeze într-un infinit pozitiv, unde finitul este determinat prin infinit şi pus prin aceasta chiar în raport cu absolutul“ [3].

Husserl a reuşit să dea un „surogat de absolut“, prin conştiinţa intenţională şi Eul pur, încît Gurvitch are dreptate să vorbească despre „reînnoirea argumentului ontologic“ în fenomenologie, şi despre tentativa „de depăşire a opoziţiei dintre esenţă şi existenţă“. Corelînd cu ceea ce am numit „ninismul“ fenomenologiei, intuiţia lui Gurvitch ne apare integral adecvată, atunci cînd el susţine că la Husserl găsim acel *„unul impredicabil şi opac, care depăşeşte toate disjuncţiile în general* (s.n. T. G.) şi este la fel de bine dincolo de opoziţia dintre conştiinţă şi esenţa obiectivă, dintre eu şi non-eu, dintre

1. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 398.
2. G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 59.
3. *Ibidem*, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

subiect și obiect, dintre lumină și obscuritate, dintre rațional și irațional, dintre *noesis* și *hyle*, ca și dincolo de opoziția dintre existență și esență“ [1].

Absolutizarea unui relativ (intenționalitatea) face de negăsit, la Husserl, criteriul veritabilului. Deși s-a opus cu vigoare scepticismului empirist și pragmatismului, precum și realismului dogmatic, filosoful german nu a putut scăpa, el însuși, de folosirea criteriului subiectiv al necesității și obiectivității, încît nici dorita neutralitate ontologică a fenomenologiei nu s-a putut autosusține. Husserl s-a închis, volens-nolens, într-un *cerc reflexiv* din care nu avea să iasă niciodată. El n-a văzut că soluția în care s-a încrezut destul de naiv, surîsese atît lui Descartes, cît și lui Kant, dar ei nu au avut o astfel de tărie a coerenței și consecvenței (care în fond este o slăbiciune filosofică la Husserl) de a acorda o încredere totală *unei rațiuni incapabile de a ieși din sine însăși.*

Universalizarea logicului, prerogativa teoreticului, cultivarea ideii de *mathesis universalis* au făcut ca Husserl să nege erijarea filosofiei în înțelepciune. A apărut astfel situația curioasă că esențele, considerate ca ireductibile una la alta (despărțite printr-un *hiatus irrationalis),* să fie unite totuși prin caracterul lor de generalitate, opus singularității ; cu alte cuvinte, este acceptat un caracter rațional intrinsec tuturor esențelor.

Husserl a vitregit iraționalul pe mai multe planuri, susține Georges Gurvitch [2]. El nu a admis ideea constituirii unor esențe alogice, a unor valori ale iraționalului, negînd totodată predicabilitatea și comprehensibilitatea absolutului. Și totuși poziția sa a trebuit să împace teza ființei unice a conștiinței cu ireductibilitatea esențelor. În opțiunea ei pozitivistă, antimetafizică, fenomenologia a luat adesea

1. *Ibidem,* p. 61.
2. G. Gurvitch, *op. cit.,* p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

expresia paradoxală, pentru care, desigur, pretenția de perpetuă tatonare și neîncheiere nu poate reprezenta o justificare.

În optimismul său cognitiv, filosoful german a ajuns să definească actul cunoașterii drept un act de conștiință care exclude în chip funciar eroarea, pe argumentul că un *trăit* este un act non-pozițional (care nu pune nimic altceva decît pe sine însuși) și prin aceasta el nu poate greși. În alți termeni fenomenologia este în principiu infailibilă. În ipostaza că am accepta premisa husserliană, cunoașterea absolută a ființei absolute (conștiința pură, Eul pur) s-ar autocondamna să rămînă în imperiul formei pure, păstrîndu-și infailibilitatea, sau ar ieși din acest ținut spre a-și căuta concretețea, dar, atunci, s-ar expune contingenței, facticității și erorii. Or, Husserl nu a putut depăși această dificultate.

Un alt punct sensibil, vulnerabil, în care fenomenologul s-a încurcat fără ieșire a fost *problema istoriei* pe care, deși a abordat-o în lucrarea *Krisis*, a ignorat-o în semnificația ei reală. Istoria, pentru Husserl, nu reprezintă altceva decît un registru de poziții succesive care pot fi evaluate numai în legătură cu „singura știință riguroasă a absolutului" — fenomenologia transcendentală. Pozițiile istorice dobîndesc un *sens* numai prin teleologia constitutivă, aidoma cum variațiile imaginare în „tehnica ideației" conduc la sesizarea unui invariant. Pozițiile istorice nu sînt altceva decît *exemple*, al căror sens unificator poate fi realizat numai de către o „critică constitutivă". Dacă exemplele istorice nu ar exista, ele ar putea fi imaginate, fără ca această „critică constitutivă" să sufere.

În chip obișnuit, în însăși activitatea sa de întemeiere a fenomenologiei, Edmund Husserl considera că exactitatea istorică nu este indispensabilă, ceea ce explică și o cunoaștere mai puțin adecvată — la el — a istoriei filosofiei universale, precum și confuziile frecvente din construcția sa teoretică. În coe-

Scanned with OKEN Scanner

renţă cu astfel de aprecieri, Husserl considera că filosofia fenomenologică nu are nici un fel de premise, nu are istorie, şi că filosofia pură nici n-a existat pînă la el. Împotriva radicalităţii lui Husserl, trebuie să asumăm ideea după care, aşa cum nu putem gîndi fără presupoziţii, tot la fel nu există filosofie fără fond istoric.

Eugen Fink a criticat el însuşi antiistorismul maestrului său cînd scria: „Aceste caractere ale stilului general al metodei fenomenologice, aşa cum le vom descrie noi, ne impun grave întrebări. Omul care filosofează are el posibilitatea de a evada în mod arbitrar din drumul istoric al filosofiei, de a începe realmente din origine, într-o manieră radicală? Revine el oare la o situaţie originară, atunci cînd „pune între paranteze" travaliul gîndirii secolelor trecute, cînd nu-l foloseşte deloc, şi cînd se abandonează numai propriei sale viziuni şi propriei sale gîndiri? Revoluţia fenomenologică a fenomenologiei nu se bazează, oare, în final pe o „naivitate" anistorică? Nu se poate găsi un răspuns la aceste două întrebări — observă Fink — decît dacă cele două milenii şi jumătate, în cursul cărora gîndirea occidentală a tins să explicite fiinţa, semnifică mai mult decît o înşiruire de tentative umane nereuşite spre a-i determina sensul, decît dacă ele constituie o istorie a fiinţei însăşi" [1].

Filosofia ninistă — neutralistă ca intenţie — a lui Husserl poartă toate aceste însemne subiectiviste şi antiistoriste, în însăşi structura ei fundamentală. Ficţiunea şi posibilul sînt coordonatele idealităţii care o preocupă. Este vorba însă despre *posibilitatea fiinţei în conştiinţa intenţională*, care nu poate fi identificată *nici* cu fiinţa actuală într-o conştiinţă *nici* cu simpla posibilitate. În această optică monist-imanentistă fiinţa nu există decît ca

1. E. Fink, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1933, p. 65.

Scanned with OKEN Scanner

ființă-constituită, ca ființă-pentru-subiect. Teoria constituirii — pretinsa revoluționare a filosofiei — nu a reușit să fie o deschidere către adevărata problematică ontologică, eșuînd în fața unor probleme ca : nașterea, moartea, somnul, inconștientul, absolutul etc. Postulatul intersubiectivității, la care Husserl a apelat ca la un liman salvator, nu a făcut altceva decît să complice și mai mult lucrurile. Poticnirile și confuziile gîndirii lui Husserl au putut stimula însă apariția unei reacții prelungite pînă în timpul nostru, de pe cele mai felurite platforme ideologice.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

Martin Heidegger sau insuficienţa ontologică a conştiinţei

§ 1. *Gîndirea Fiinţei şi a Fiinţei-în-lume. Ontologic şi ontic*

„Fenomenologia, scria Gaston Berger, nu este o reflexie asupra dramei, ea este drama însăşi a conştiinţei“ [1]. Dacă vom conveni cu Albert Camus că nu în dramă, ci în tragedie este perfectă sfîşierea părţilor aflate în contradicţie, vom putea spune că fenomenologia seamănă cu tragedia conştiinţei însăşi, deoarece reducţia fenomenologică nu este un procedeu recomandat de o doctrină oarecare, ce s-ar situa pe acelaşi plan cu alte filosofii. „Ea deschide pentru noi, o nouă „dimensiune“..., încît nu putem spune, cu toată rigoarea, *nici că este o dimensiune a fiinţei nici că este o dimensiune a gîndirii* (s.n.T.G.). Toţi termenii limbajului obişnuit au un sens lumesc care trebuie precis abandonat cînd ne ridicăm la nivelul transcendentalului“ [2].

Fenomenologia nu este, desigur, o filosofie confortabilă, căci ea cultivă acea dificultate unică de a-mi putea revela, într-un moment particular al timpului, esenţa „extratemporală“ a eului meu, intenţie analogă observaţiei lui Descartes : „eu nu am mereu timpul de a-mi da seama că sînt etern“. Ca metodă care trebuia să întemeieze o filosofie antimetafizică, după modelul unei ştiinţe riguroase, fenomenologia suspendă judecăţile de existenţă şi de realitate, sperînd cîştigul unei demnităţi „neutre“ de gîndire.

---

1. G. Berger, *L'Originalité de la phénoménologie*, Etudes Philosophiques, 1954, IX, 3, p. 249—259.
2. *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Privilegierea logicului și a teoreticului în opera lui Husserl nu a însemnat și absența unor interogații care vor face să se desprindă în această filosofie, pe cale de a o relua mereu de la capăt, direcții noi pe care vor evolua : Max Scheler (axiologie și etică), Nicolai Hartmann (ontologie și estetică), Martin Heidegger și J. -P. Sartre (ontologie), Landsberg (teoria persoanei), M. Merleau-Ponty (comportament și percepție), R. Ingarden (estetică), Aron Gurvitsch (cîmp al conștiinței), Binswanger (psihanaliză), H. Pos (lingvistică), Ernst Ansermet (muzică) ș.a.

Voga fenomenologiei a fost cu mult mai vastă decît ar putea-o sugera o înșiruire de nume și preocupări, fiind neîncheiată astăzi la fel ca și procesul de criză care a generat-o istoricește în gîndirea occidentală. Acest fenomen de criză — reflex suprastructural al crizei fundamentelor economico-social-politice ale capitalismului — va degenera tot mai mult, urmînd calea de la metodă la pluralitatea de doctrine a filosofiilor existențialiste.

Din preocuparea lui Husserl pentru aflarea unui fundament radical, pentru transcendental și „lumea vieții", răzbate o *grijă ontologică* pe care filosofia intenționalității nu a putut s-o satisfacă. În prelungirea interogațiilor fenomenologice, acela care va fi preocupat în maniera cea mai adînc ontologică, nu de un anumit gen de ființă — cum ar fi de pildă, ființa omului etc. —, nu de o realitate fundamentală — materie sau conștiință —, ci de Ființa în universalitatea ei și de surprinderea sensului însuși al ființării, va fi Martin Heidegger. El va încerca să aplice metoda fenomenologică la fenomenul Ființei, căci sarcina filosofiei este de a „elabora punerea chestiunii Ființei", de a fi o Ontologie. „Ființa este pur a fi, a fi în sensul primar al termenului" [1].

1. Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, PUF, Paris, 1966, p. 4.

Scanned with OKEN Scanner

Punctul de plecare obligatoriu al ontologiei generale este analiza fiinţei existenţei umane *(Dasein)*, căci gîndirea Fiinţei este întotdeauna o gîndire a omului care se gîndeşte la Fiinţă. În acest sens, Heidegger ne spune că esenţa omului este esenţială adevărului Fiinţei. Există o originalitate funciară a modului propriu uman de a fi, un fel de apriori al acestuia ce se manifestă prin trei caractere : 1. existenţa lui *Dasein* nu este ca aceea a unui lucru, ci a unui *eu*, a unei fiinţe personalizate ; 2. este propria sa posibilitate, *pro-iect (Entwurf)* ; 3. *Dasein* este libertate [1].

Modul de a fi esenţial pentru fiinţa umană constă în a se proiecta către posibiltăţile sale, de a ieşi din sine, în faţă, de a fi în lume, adică de *a exista*. Singura fiinţă care *există* este omul, în vreme ce lucrurile sau celelalte fiinţe *sînt*, numai. „Esenţa fiinţei umane rezidă în ek-sistenţa sa“ [2]. Cînd Heidegger etimologhează „ek-sistenţă“, el porneşte de la cuvintele greceşti : *ek*, izvorîre, originare şi *stasis* — punere a fiinţei. Chipurile proprii fiinţei umane *(Dasein)* sînt numite „existenţiale“, iar elucidarea filosofică a acestora este numită „analitică existenţială“.

„Existenţialul“ fundamental al lui Dasein este prezenţa sa ca „fiinţă-în-lume“ *(in-der-Welt-Sein)* [3], dar nu ca un conţinut al unui conţinînd, nu ca un lucru într-un recipient, ci ca un *împreună* cu semenii şi cu lucrurile, care în modul cel mai evident apare în „pre-ocuparea“ noastră cotidiană. Această „înrudire“ şi familiaritate cu lumea, care dovedeşte organicitatea legăturii noastre cu ea, face — după Heidegger — imposibilă orice reducţie fenomenologică, orice punere între paranteze a lumii de către un *ego*. Aspectul cel mai imediat al cotidienităţii

1. *Ibidem*, p. 6—7.
2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Neomarius-Verlag, Tübingen, 1949, p. 42.
3. *Ibidem*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

noastre lumești este atitudinea practică, utilitară, al cărei univers de desfășurare este cel al ustensilelor, al instrumentelor, uneltelor *(Zeug)*. Numai prin înțelegerea (comprehensiunea) ființei instrumentelor putem avea deschisă calea spre ființa însăși a lumii. Fiecare *Desein* are o lume a sa particulară *(Umwelt)* prin care se poate deschide către o comprehensiune mai înaltă [1].

În prima sa lucrare de amploare, „Ființă și Timp", Martin Heidegger suportă încă multe influențe din metodologia husserliană. Una dintre acestea o exprimă distincția importantă dintre ontic și ontologic, distincție analogă aceleia dintre empiric și transcendental, la Husserl, mai simplu spus dintre neesențial și esențial, dintre nefilosofic și filosofic.

Într-o primă aproximație, se poate spune că onticul vizează înțelegerea existentului drept ceea ce este, așa cum el este dat, iar ontologicul se referă la structura fundamentală a existentului, la realitatea sa cea mai profundă. Este vorba despre așa-numita „diferență ontologică" ce se deschide între toți existenții particulari și Ființa considerată în esența ei. Cele două nivele de ființare, onticul și ontologicul, formează în fond o unitate funciară, în sensul că ontologicul se manifestă prin ontic iar onticul se întemeiază pe ontologic. Heidegger precizează însă — foarte aproape de intuiționismul husserlian, antideductivist, al esențelor — că de la cunoașterea ontică la Gîndirea *(Denken)* ființei, nu există trecere ci numai *salt decisiv*. Pentru Heidegger, metafizicile nu au făcut decît să uite Ființa, ignorînd „diferența ontologică", rămînînd pe termenul onticului. Punînd problema „pentru ce", ele nu s-au ridicat la chestiunea filosofică radicală „pentru ce pentru ce ?". Or, Ființa nu este ceva care s-ar putea obține în stare pură, detașînd-o de tot restul. Ființa nu este existent, ci, în adevărul ei, în caracterul ei dez-

1. *Ibidem*, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

văluit, ea este întotdeauna *adevărul ființei existentului*. Reciproc, există deja, în starea dezvăluită a existentului, o dezvăluire a ființei sale [1]. Pe scurt, în această circularitate (tot fenomenologică) a Ființei și existentului, onticul este ontologic iar ontologicul este ontic. Existentul se află în Ființă, el este locul unei prezențe absolute, aceea a Ființei. El este *ființă*, dar numai atîta cît faptul de a fi are pentru existent o semnificație ontologică.

Dacă fenomenologia husserliană se închidea în cercul transcendental al unei conștiințe constituante de sens, așa cum altădată Fichte și Hegel se închiseseră, și ei, în cercul unui Eu și Non-eu, sau unui spirit obiectiv și spirit subiectiv, Heidegger se va închide și el într-un monism circular, în care *Dasein* și *Sein*, om și ființă se presupun într-o co-existare principială foarte asemănătoare cu aceea a pozitivismului. „Toate aceste formule, dincolo de opoziția dintre eu și non-eu, dintre obiect și subiect, vor să ne înalțe la o Gîndire, care este de asemenea un Imperiu. Concepția ontică despre lume odată depășită, noi urcăm la o noțiune așa-zisă *ontologico-existențială*. Ontologică, pentru că ea vizează structura ființei lumii ; existențială, pentru că ea este element fundamental al lui *Dasein*. Această lume ontologică nu va putea fi confundată cu ceea ce noi numim Natura (Φύσις)“ [2]. Cu alte cuvinte, structura originală a ființei-în-lume *(Dasein)* și ființa lumii sînt într-o unitate de co-apariție, în care însăși spațialitatea se manifestă prin funcția spațializantă a lui *Dasein* ca ființă-în-lume. *Dasein* este o deschidere în care este înglobat și Altul, semenul nostru. *Dasein* este totodată *Mitwelt* și *Mitsein*, ființare în comun, cu ceilalți [3]. Atitudinea fundamentală pe care o manifestă *Dasein* față de ceilalți este *solicitudinea*,

1. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, 1949, p. 14.
2. Maurice Corvez, *op. cit.*, p. 25—26.
3. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 118—120.

Scanned with OKEN Scanner

îngrijorarea pentru *(Für-Sorge)* însemnînd și iubire și ură și indiferență etc.

Ființarea în lume a lui *Dasein* presupune trei coordonate („existențiale") : sentimentul situației sau dispoziția afectivă *(Befindlichkeit)*, comprehensiunea *(Verstehen)* și *decăderea (Verfallen)* sau ființa-decăzută. Prin dispoziție sau „sensibilitate", *Dasein* se dezvăluie sieși, simte ceea ce el este și ce simt ceilalți, își revelează totalitatea Ființei care ne „sensibilizează". Din rîndul acestor sentimente „cosmice" sînt : plictisul, bucuria de a fi iubit și, mai ales, angoasa. Există un acord afectiv care face ca noi să ne simțim în mijlocul existenților ; este revelare prealabilă a lumii care îl plasează pe om în fața existenței sale proprii. Aici apare sensul global în sentimentul funciar că exişti fără s-o fi vrut, că ești „aruncat în lume", de nimeni și pentru nimic, că ești facticitate. Acest sentiment se însoțește cu acela al derelicțiunii, al însingurării și abandonării, al precarității și contingenței. Dar din faptul că eu exist — relevă Heidegger — eu sînt constrîns să devin ceea ce eu sînt. Ființa mea îmi este dată ca un *trebuie-să fii (Zu-sein).*

Comprehensiunea *(Verstehen)* este modul prin care *Dasein* își revelează simultan ființa lumii și propria sa ființă. Fără a fi o cunoaștere intelectuală, după cum nici o intuiție eidetică, comprehensiunea este un fel de sesizare luminoasă prin care *Dasein* se autosurprinde în tensiunea sa către înainte, către posibil, către viitor. Comprehensiunea este *pro-iect. Dasein* se proiectează prin comprehensiune într-o posibilitate de sine însuși care este în același timp dezvăluire a existentului [1]. A înțelege lumea și pe tine însuți, înseamnă „a trăi" situația ta proprie în realitatea acestei lumi. Comprehensiunea nu este o facultate distinctă de *ek-sistența* omului, ci o determinare ontologică, un chip funciar de a fi al lui

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 145.

Scanned with OKEN Scanner

Dasein. *Dasein* este în chip original, simultan comprehensiune și dispoziție afectivă, manifestîndu-se prin ele la același grad de profunzime. În ambele, însă, *Dasein* „interpretează" lumea sa, și pe sine cu lumea, la două nivele : al autenticității și al inautenticității (cînd se interpretează pe sine ca pe un lucru oarecare). Cel de al doilea nivel este al lumii depersonalizate, impersonale, domeniul *Man* care dizolva acel *a putea-să-fii* esențial lui *Dasein*.

Cel de al treilea „existențial" al lui *Dasein* este vorba *(die Rede)*, logosul vorbit prin care sensul poate fi elaborat. Sensul, adică ceea ce se prezintă în comprehensiune, este descoperit întotdeauna de un *Dasein* determinat, într-o situație strictă a unui proiect printr-un ansamblu de realități de care este legat prin preocupare. Cuvîntul, vorba este, de asemenea, un chip funciar de a fi al lui *Dasein*. Numai într-o gîndire a Ființei, omul poate avea acces la cuvînt. Noi sîntem în chip esențial și limbaj. Omul locuiește în „templul limbajului" căci Limbajul — ne spune Heidegger — este Casa Ființei. *Dasein* este în chip necesar *dialog*, legătură cu altul.

Cînd limbajul este autentic, el este *poezie*, deschidere spre inteligibilitatea veritabilă, *zicere a Ființei*. Conversația cotidiană este, dimpotrivă, vorbirea inautentică, decăderea și degradarea *(Verfallen)* în sens ontologic atunci cînd omul este aservit lumii lucrurilor și riscă să se piardă printre ele, să fie înghițit de ele [1]. Ființa-decăzută a omului în lume este caracterizată prin trei dimensiuni : 1. tentația la existența facilă a impersonalității lui *Man*, a flecărelii, curiozității pasive și ambiguității ; 2. seninătatea liniștită *(Beruhigung)*, tihnită a celui ce se află în conformitate cu lumea, și care a renunțat la posibilitățile autentice ale adevăratei sale personalități : 3. înămolirea, împotmolirea, încleierea

1. Maurice Corvez, *op. cit.*, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

(Verfallen). Existența inautentică, amețeala lui *Dasein*, este o permanentă posibilitate de dispersie din care însă omul poate să se smulgă spre a-și cuceri ființa.

Structura funciară a lui *Dasein*, care adună ca într-un mănunchi toate „existențialele" acestuia, este Grija *(Sorge)*. Prin Grijă se stabilesc toate legăturile dintre *Dasein* și lume, *Dasein* și semeni. Dar omul este Grijă pentru că el este *Temporalitate* [1]. Aceasta exprimă ideea că *Dasein* este o ființă care se temporalizează prin „extasele" sale : trecut, prezent și viitor, într-un unic *orizont*. Unitatea ființei lui *Dasein* se întemeiază pe unitatea primară a extaselor temporale, între care Heidegger privilegiază viitorul chiar dacă extasele sînt co-esențiale. *Dasein* este însuși purtătorul viitorului *(Zukünftig)*. Fiind pro-iect către posibilele sale, *Dasein* se temporalizează ca ceea ce *vine* în și prin comprehensiunea de sine. Viitorul este autentic atunci cînd *Dasein*-ul se temporalizează către posibilitatea sa cea din urmă care este moartea. Suportînd această posibilitate omul realizează a sa *ființă-sine*. Viitorul nu semnifică aici un anumit moment, care nu este încă real, ci procesul prin care *Dasein*-ul parvine la el însuși în sînul celei mai autentice *putere a fi* a sa [2].

Pentru autentica interpretare a Ființei o noțiune fundamentală întrebuințată de Heidegger este cea de transcendență *(Ueberstieg, Ueberwindung)* semnificînd totodată : depășire de sine, pro-iect, schițare a unui act ce are drept capăt o „lume", investire de sens etc. prezența reală și inserția structurală a lui *Dasein* în lume. Transcendența este ceea ce Heidegger a numit „relația absolută", în sensul că Dasein face ca o lume să apară, dar în care lui Dasein i se dă o pre-figurare *(Vor-bild)* originară. Prin trans-

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 323—327.
2. Maurice Corvez, *op. cit.*, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

cendență *Dasein* urcă la demnitatea propriu-zisă de *a fi* [1]. Orice existență ființează numai prin transcendență.

Monismul specific gîndirii lui Heidegger poate fi rezumat la următoarea dublă implicație : Ființa se dezvăluie prin intermediul lumii, dar numai transcendența face ca omul *(Dasein)* să fie deschis către Ființă. *A fi-în-lume* înseamnă a fi deschis către Ființă, a te afla în deschiderea lumii Ființei [2], căci *ek-sistența* este, deopotrivă, un mod al Ființei precum și un mod al „fiindului" care se deschide către deschiderea Ființei. Această circularitate specifică relevă în chip esențial că monismul heideggerian nu este atît unul fenomenologic-existențialist, cum s-a crezut, ci un spiritualism poetico-ontologic, înrudit cu acela hegelian, dar care sprijină *deschiderea* finită și procesuală umană, în (pe) *deschisul* (lumina) Ființei. Această opțiune explică în fond reacțiile repetate ale lui Heidegger împotriva tuturor „umanismelor". „Cel care se aruncă în proiecție, nu este omul, ci este Ființa însăși" (Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch sondern das Sein) [3]. Ființa este simultan donatorul și darul. Ființa îl scoate pe om din sine însuși spre a-l aduce la ființă.

Dacă transcendența este „relația absolută", cea mai importantă structură umană a acesteia este *libertatea*. Numai prin libertate este posibilă pentru *Dasein* o lume ce se ordonează, se cosmifică. Aici nu este vorba despre o libertate morală, ci este misterul însuși al Ființei care se manifestă ca esență a omului. Libertatea este fundamentul oricărui fundament, rațiunea oricărei rațiuni. Dar faptul libertății nu depinde de libertatea însăși. Nimeni nu

1. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 36—41.
2. Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Klostermann, 1947, p. 35.
3. *Ibidem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

este stăpîn al faptului că el există, şi nici al faptului că el este liber, deoarece *Dasein* este liber atît cît el există. Libertatea este adevăratul nostru destin sau, cum va spune Sartre, omul este condamnat să fie liber. Pentru Heidegger libertatea înseamnă, în acelaşi timp : fiinţă-aruncată (în lume), neputinţă, abis. Dacă libertatea are caracter abisal, aceasta se explică prin faptul că, în esenţă, ea este libertate a Fiinţei. Omul se abandonează, deci, unei libertăţi care este capacitate de subordonare şi de fidelitate faţă de graţia Fiinţei [1].

Pe fondul acestei structuri transcendentale care este libertatea, Heidegger a încercat să surprindă cu mijloacele ontologiei, problema *adevărului*. Plecînd de la Aristotel, el n-a mers în direcţia acceptării judecăţii ca loc privilegiat în care adevărul se manifestă ca adecvare, concordanţă, conformitate dintre gîndire şi realitate, ci a mers către înţelegerea a ceea ce stagiritul numea „nonascunsul", *dezvăluirea* (de la ἀλήθευειν). În această perspectivă, cunoaşterea nu mai reprezintă pur şi simplu un raport de adecvare între un obiect şi un subiect, ci reprezintă situarea în *deschiderea unui domeniu deschis*, în sînul căruia existentul se face susceptibil de a fi exprimat în ceea ce el este şi cum este. *Dasein* se scaldă într-o lumină ce constituie un domeniu al întîlnirii care permite apariţia lucrului. Adevărul nu-şi are sediul în judecată, concordanţa nu ne dă decît un adevăr derivat.

Omul se află în permanenţă într-un cîmp al *întîlnirii* unde el se confruntă în chip necesar cu ceva, şi faţă de care îşi manifestă comportamentul. Enunţul judecăţii îşi defineşte adecvarea tocmai pe această deschidere originală care este comportamentul. Există deci un adevăr primitiv pe care se defineşte posibilitatea adevărului judecăţii. Dar aceea care donează comportamentului uman, direcţia intrinsecă

1. Maurice Corvez, *op. cit.*, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

a adecvării reprezentării sale la existent, este libertatea [1]. Ea este fundamentul adevărului judecății. Deschiderea și deschisul se întîlnesc funciar în sfera libertății, căci atît ceea ce deschide cît și ceea ce este deschis trebuie să fie liber. Libertatea este comportamentul fundamental care lasă ființa existentului uman să fie [2]. În alți termeni, ek-sistența care dă posibilitate Ființei de a-și dezvălui esența, este în chip funciar libertatea. Prin libertate noi ne expunem existării ca atare și ne transportăm în deschiderea oricărui comportament al nostru. Esența libertății, văzută la lumina esenței adevărului, apare ca ex-punere la orice existent ca ființă dezvăluită [3]. A te ex-pune existentului nu înseamnă a te pierde în el, ci a te pune la distanță în fața lui spre a-i permite să se manifeste. Libertatea se exprimă, aici, printr-un „lasă-să fie", printr-un abandon către dezvăluirea existentului ca atare. Grație acestui abandon, „deschiderea deschisului" este *prezența*, adică ceea ce este.

Printr-o argumentare unică în istoria filosofiei, Heidegger stabilește că esența adevărului *este* libertatea. Dar libertatea însăși nu este un fundament absolut, deoarece ea nu este fundamentul posibilității intrinseci a conformității din judecată, decît pentru că ea își primește propria esență de la o esență mai originală, de la singurul adevăr absolut esențial. Jean-Pierre Cotten are parțial dreptate cînd vorbește despre o anumită alunecare ce se operează, la Heidegger, de la esența libertății la esența adevărului. „Libertatea, scria Heidegger în lucrarea *Despre esența adevărului* —, înțeleasă pornind de la ek-sistența in-sistîndă a lui *Dasein*, nu este esența

1. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, p. 16.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem*, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

adevărului (drept conformitate a aprezentării) decît pentru că *libertatea decurge ea însăşi din esenţa originară a adevărului, din imperiul misterului în rătăcire*" [1].

În lucrarea *Despre esenţa adevărului,* Heidegger vorbeşte despre o rătăcire necesară a omului : „Pentru că adevărul este libertate în esenţa sa, omul istoric poate de asemenea, lăsînd să fie fiindul, să nu-l lase în acelaşi timp să fie în ceea ce el este şi aşa cum el este. Fiindul, atunci, este travestit şi deformat. Aparenţa îşi afirmă puterea ei. În această putere ţîşneşte non-esenţa adevărului. Pentru că libertatea ek-sistentă ca esenţă a adevărului nu este o proprietate a omului, dimpotrivă acesta nu ek-sistă decît ca posedat de această libertate şi devine astfel singurul capabil de istorie, non-esenţa adevărului nu ar putea să se nască subsidiar din simpla incapacitate şi din neglijenţa omului". Deşi aflat în rătăcire şi expus derutei, omul găseşte mijloacele de a-şi scoate din sine ek-sistenţa. „Deplina esenţă a adevărului, incluzînd propria sa anti-esenţă, ţine *Dasein*-ul în suferinţă prin faptul acestei oscilări permanente între mister şi ameninţirea derutei" [2].

În viziunea ontologică a lui Heidegger adevărul capătă şi înţelesul activ de *revelare,* căci actul de a dezvălui este el însuşi adevăr. *Dasein-ul* care dezvăluie este el însuşi adevărat. Adevărul se arată a fi mai întîi un mod al fiinţei noastre, chiar însăşi fiinţa noastră. Structura lui *Dasein* deţine adevărul, încît descoperirea adevărului nu este posibilă decît tot printr-o fiinţă adevărată. Cunoaştem adevărul numai pentru că noi înşine sîntem în adevăr, pentru că noi înşine sîntem adevăraţi. Aceasta explică faptul că noi putem afla adevăruri. Adevărul este fundamentul existenţial şi ontologic al faptului de a găsi, de *a afla.* Omul este mereu deschis spre un

1. Cf. J.-P. Cotten, *Heidegger,* Ed. Seuil, 1974, p. 80.
2. Cf. *Ibidem,* p. 79—80.

Scanned with OKEN Scanner

existent de asemenea deschis. Dar *Dasein* este el însuşi un existent, astfel că dezvăluind lumea, el se dezvăluie lui, şi pe sine însuşi. Deschis faţă de ceea ce se petrece în lume, el este totodată deschis faţă de sine însuşi [1].

Am văzut că, la Heidgger, libertatea este fundamentul existentului în ansamblul acestuia. Ea este „lasă-să fie" al adevărului esenţial, mai liber decît „lasă-să fie" al existentului. Dar libertatea nu este fundamentul ultim, căci nu libertatea ek-sistentă este aceea care pune Esenţialul. Dimpotrivă, ea primeşte însăşi fiinţa sa de la acest Esenţial care este *adevărul*, esenţa adevărului, sursă a libertăţii şi loc al ek-sistenţei. Adevărul esenţial deschide libertatea faţă de ea însăşi pentru *a lăsa-să fie* ceea ce ea este.

Acest adevăr este Deschisul prin excelenţă, inaccesibil oricărei reprezentări. În acest sens, el este totodată Închisul. Deschiderea acestui deschis depăşeşte infinit deschiderea existentului, deoarece ea este absolută şi fără limite. Pură lumină, pură transcendenţă, ea singură merită pe deplin — după Heidegger — numele de adevăr. Această lumină care conţine tot ceea ce este, nu este altceva decît lumina în care se scaldă Fiinţa însăşi, ea este fiinţa ca revelare şi ca apariţie. În opoziţie cu adevărul existentului, adevăr ontic, adevărul ontologic şi profund este adevărul Fiinţei înseşi. Totuşi, Fiinţa nu poate să fie obiect de gîndire — afirmă gînditorul german —, ea nu are chip, dar numai ea singură permite tuturor lucrurilor să aibă chip, numai de la ea pornind există obiecte de gîndire, gînduri. Nu gîndim Fiinţa, ci Fiinţa ne gîndeşte. Gîndirea este gîndire *a* Fiinţei, gîndire *la* Fiinţă. Această gîndire urcă la originea tuturor drumurilor, la principul tuturor întrebărilor. Mereu „mai departe", „mai în exterior" decît orice existent, Fiinţa ni se prezintă nouă ca

1. Maurice Corvez, *op. cit.*, p. 72.

Scanned with OKEN Scanner

incalculabilă, insurmontabilă, dar mai „ființă“ decît existentul [1].

Atent și la multiplele aspecte de inautenticitate ale existenței, Heidegger consideră că adevărul se cucerește în permanență plecînd de la non-adevăr. Adevărul fundamental este acela al existentului în totalitatea sa. Pentru a izvorî existența autentică, trebuie ca *Dasein* să se deschidă față de tot acest existent, fără a omite de a include în acesta posibilitățile sale cele mai externe, bineînțeles și pe aceea a morții sale. Existența este atunci redusă la însuși principiul ei. Ea singură este în adevăr, ea singură ne aduce la perfecta transparență de sine, mod privilegiat al cunoașterii. Autenticitatea este întotdeauna o cucerire precară, expusă mereu pericolului disimulării, obnubilării etc. Omul se află mereu în non-adevăr și rătăcire, dar tocmai aici el își situează propria posibilitate de acces la adevăr. Ființa rămîne non-gîndită pentru că ea se retrage în ea însăși. Fiind „refuz“, Ființa este de asemenea non-adevărul. Ea vine către noi disimulîndu-se [2]. Ființa se retrage în adevărul său și se ascunde în el, ea se ascunde pe sine însăși în chiar actul său de a se ascunde, și în același timp ascunde însuși acest act.

Iată, așadar, o filosofie care cu totul eronat a fost numită existențialistă, cînd, de fapt ea înfăptuiește o onto-teologie cu multe rădăcini în modalitatea medievală de a gîndi, din Germania. Desigur, Husserl se afla în eroare definitivă cînd credea că Heidegger ar fi mutat în antropologic problema elucidării fenomenologice a regiunii totale a lumii. Dimpotrivă, Heidegger consideră doar că fundamentul Ființei este pus *cu* realitatea noastră umană, istorică, atît cea petrecută pînă acum cît și cea care are să vină, în sensul că orice chestiune va fi pusă, va implica

1. *Ibidem*, p. 73.
2. Martin Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, 1952, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

întotdeauna, odată cu ea, și pe cel care formulează chestiunea.

Atras de dificultățile chestionării Ființei, filosoful german a sesizat la un moment dat al evoluției sale, felul în care se insinuează o problemă ca aceea a *nimicului*, a *neantului* în chiar atitudinea umană cea mai privilegiată — știința. Însă „știința nu vrea să știe nimic despre Neant. La fel de sigur însă este că : exact acolo unde ea caută să exprime esența ei proprie, ea cheamă Neantul în ajutor“ [1]. Întrebarea și răspunsul, în legătură cu Neantul, implică un *contrasens*, deoarece ar trebui, atît una cît și celălalt, să-l folosească pe „este“, ca pentru un existent. Logica înăbușă această problemă — susține filosoful — deoarece gîndirea, care este întotdeauna gîndire a ceva, ar trebui ca gîndire a Neantului să acționeze împotriva propriei sale esențe.

Prin intermediul logicii și al sensului nu se ajunge decît la o determinare cu totul generală a Neantului ca „o problemă care se anihilează pe ea însăși“ iar, întrucît, conform logicii, Neantul apare ca un rezultat al operației de *negație*, Heidegger postulează, punînd intelectul în vacanță : „Neantul este în chip originar anterior lui „Non“ și negației“.

Dacă lucrurile stau așa, înseamnă că neantul trebuie întîlnit undeva, ca fiind dat mai întîi. Trebuie să existe o experiență fundamentală a neantului. Într-adevăr, o tonalitate afectivă (plictiseală, bucurie etc.) ne dă posibilitatea să ne simțim în mijlocul existentului în ansamblul său, al cărui ton ne pătrunde. „Situația-afectivă *(Befindlichkeit)* care ne face să simțim această tonalitate (Stimmung) nu numai că ne dezvăluie de fiecare dată în felul său existentul în ansamblu, dar această dezvăluire, departe de a fi un simplu accident, este în

1. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, trad. H. Corbin, Gallimard, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

acelaşi timp *istorialul* esenţial în care se realizează existenţa noastră umană“ [1]. Tonalitatea-afectivă care, istorisindu-se, ne pune în prezenţa neantului — deşi destul de rar — este *angoasa* care se deosebeşte radical de teamă, prin însăşi indeterminarea ei. Angoasa nu este raport cu altul, în ea nu-ţi pierzi capul ca faţă de cineva de care te temi. În angoasă nu apare o astfel de derută, ea fiind caracterizată de un fel de repaus. Angoasa este întotdeauna „angoasa în faţa“, dar nu a acestuia sau a aceluia. Ea nu poate primi nici un fel de determinare. În angoasă se spune : „se simte apăsat“, dar nu poate fi precizat acest „se“ şi cine apasă acest „se“. Toate lucrurile şi noi înşine ne cufundăm într-un fel de indiferenţă. Dar nu în sensul unei dispariţii totale pur şi simplu, deoarece în *reculul* lor ca atare, lucrurile *se întorc* către noi. Acest recul al existentului în ansamblul său, care ne *obsedează* în angoasă, este ceea ce ne apasă. Nu rămîne nimic ca sprijin. În alunecarea existentului nu rămîne şi nu ne survine decît acest nimic. *Angoasa revelează neantul.* În angoasă „noi plutim în suspensie“. Mai clar spus : angoasa ne ţine astfel suspendaţi, pentru că ea produce o alunecare a existentului în ansamblul său. În aceasta constă faptul că noi înşine, aceşti oameni de aici, *ne simţim în acelaşi timp alunecînd în mijlocul existentului.* Aceasta pentru că, în fond, nu eşti nici „tu“, nu sînt nici „eu“ acela pe care angoasa îl apasă, ci „se“ (on) simte astfel. Singura pura realitate umană, care realizează în felul acesta prezenţa sa, se află încă aici, în zdruncinătura care o lasă în suspensie şi care nu-i permite să se agaţe de nimic. Angoasa ne taie vorba. Pentru că existentul alunecă în ansamblul său şi pentru că tocmai astfel Neantul ne constrînge, orice

1. *Ibidem*, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

propoziție care ar enunța „ființa“ (ar spune cuvîntul *este*) *păstrează tăcere* în prezența sa“ [1].

În tonalitatea fundamentală a angoasei este întîlnit istorialul prin care se înfăptuiește realitatea-umană *(Dasein)*. Angoasa nu dezvăluie neantul ca un existent, nici ca un obiect și nici ca un concept, ci ca o indiviziune cu existentul. Angoasa nu este o aneantizare a ansamblului existentului, nu este nici o negație a acestuia. Ea este un fel de „repaus sub fascinație“, mișcare de „recul în fața“, „expulzie repulsantă“ care trimite la existentul aflat în curs de alunecare în ansamblul său, obsesie a realității umane aflate în angoasă și care este esența Neantului : *neantizarea*, deosebită atît de *aneantizarea* existentului — deoarece acesta nu este făcut ca să dispară —, deosebită însă și de *negație*. „Neantul însuși neantizează“ afirmă Heidegger. Prin neantizare ansamblul existentului apare ca *Alt*, într-o perfectă *străinătate* în fața neantului.

Condiție prealabilă, care face posibilă manifestarea unui existent în general, esența Neantului care neantizează constă în aceea că el „pune mai întîi realitatea umană înaintea existentului ca atare“ [2]. Manifestîndu-se în chip originar, Neantul face ca realitatea-umană să poată *merge* către existent și să pătrundă în acesta. „A realiza realitatea-umană *(Dasein)* înseamnă : a te găsi reținut în interiorul Neantului. Prin această reținere în interiorul Neantului, fiecare *Dasein* iese în afara existentului în ansamblul acestuia. Această emergență în afara existentului o numim Transcendență“ [3].

Heidegger raționează că nici un raport al lui *Dasein* cu existentul sau cu sine însuși nu ar fi posibil fără neant. „Fără manifestarea originară a Neantului nu ar exista nici ființă personală, nici libertate...

---

1. *Ibidem*, p. 31—32.
2. *Ibidem*, p. 34.
3. *Ibidem*, p. 34—35.

Scanned with OKEN Scanner

Neantul nu este nici un obiect, nici în general un existent. Neantul nu survine nici «pentru sine», nici alături de existentul la care, așa-zicînd, el aderă. Neantul este condiția care face posibilă revelația existentului ca atare pentru *Dasein*. Neantul nu formează pur și simplu conceptul antitetic al existentului, ci esența *Ființei însăși* comportă Neantul la origine" [1].

Cu drept cuvînt interpretul Otto Pöggeler afirma că odată cu lucrarea *Was ist Metaphysik ?*, Heidegger a părăsit fenomenologia [2]. Trebuie însă precizat că totuși structura intențională se mai păstrează la filosoful lui *Sein und Zeit*, numai că reducția, epochéa, suspendarea este înlocuită de o tonalitate afectivă — angoasa — care fără să fie nici o stare lumească, psihică, pune totul într-un echilibru indiferent, într-o „suspensie", cum spune însuși Heidegger. Astfel, el rămîne tributar acelei opțiuni niniste în filosofie, pentru care filosofia însăși nu se mai vrea nici o concepție despre lume, nici o sumă de răspunsuri — liman salvator al oricărei interogații, și nici o știință, ci „saltul însuși într-o ambarcațiune care merge în derivă" [3].

Heidegger a vrut să depășească Logica, în particular negația logică, apelînd la o instanță mai originară, aflată *dincolo* de logică, dar compehensibilă printr-o tonalitate afectivă. Această „depășire" a logicii pare să fie ultima expresie a uzitării funcției „nici" într-o filosofie. Totul este suspendat printr-o angoasă, iar corelatul funciar al acesteia este neantul. Credem că artificiul schemei heideggeriene rezidă aici în reducerea lui *nici* la o *trăire* (angoasa) — ieșire directă din logic — trăire care are virtutea singulară de a ne prezentifica nimicul. Dacă prin această tonalitate afectivă, neantul se găsește în

1. *Ibidem*, p. 35.
2. O. Pöggeler, *La pensée de M. Heidegger*, Aubier Montaigne, 1967.
3. *Ibidem*, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

planul lui *Dasein*, atunci el nu are decît o transcendență aparentă și ca relat sui generis al unei trăiri, el riscă să rămînă la acest nivel identificîndu-se însăși trăirii specifice care este angoasa. Astfel, neantul nu poate sprijini realitatea umană și cu atît mai puțin Ființa. Intuiția de neant a lui Heidegger este roasă de un paradox : trăirea care îl revelează, îl ține prins în ea însăși (căci neantul nu este) și astfel îl dizolvă, neputîndu-i permite să fundeze nimic din tot ce este altceva decît realitate umană. În plus, Heidegger afirmă el însuși că angoasa este o tonalitate afectivă *rară*. Deci, prin chiar acest fapt ea nu ar putea să aibă forță caracterizantă pentru realitatea umană *(Dasein)*. În acest sens, neantul este lipsit de virtutea determinativă pentru realitatea umană, fiind un rezultat al reflexiei.

Heidegger a exprimat, de fapt, scepticismul său iraționalist cînd a scris că, în cîmpul chestiunii privitoare la Neant și Ființă „frîngerea puterii intelectului și destinul domniei «Logicii» au fost definitiv decise... Ideea însăși a «Logicii» se dizolvă în vîrtejul unei interogații mai originare“ [1]. După filosoful german, mult mai adînci, mai abisale, decît adecvarea față de negația logică, sînt „asprimea încălcării“ și „mușcătura detestării“, mai responsabile sînt „durerea de a refuza“ și „cruzimea de a apăra“, și mai umilitoare este „asprimea privațiunii“. Toate aceste posibilități ale comportamentului uman neantizant, toate aceste forțe în care realitatea umană suportă însingurarea, derelicțiunea ei, fără a fi deloc stăpînă, nu sînt absolut deloc specii ale negației.

Angoasa dormitează în ființa omului și nu așteaptă decît un moment insolit spre a se trezi, spre a se face manifestă. Atunci ea ne sfîșie într-o perfectă suspensie. Reținîndu-se în neant, ea ne favorizea-

1. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

ză să depăşim, să transcendem existentul în ansamblul său. Printr-o astfel de transcendenţă ne aflăm mereu în sfera Metafizicii, unde *Logica nu mai este suverană*. „Tragedia profundă a lui Husserl constă în faptul că el, care s-a pronunţat pentru lucrurile înseşi şi împotriva tuturor construcţiilor metafizice, a refăcut finalmente drumul sistemelor metafizice moderne“ [1]. Împotriva voinţei sale Heidegger este primul care face un astfel de pas.

Deşi a pornit de la analitica existenţială a lui *Dasein*, se poate susţine că Heidegger a părăsit principial demersul fenomenologic, în clipa în care a răsturnat raportul de dezvăluire în favoarea Fiinţei, căci Fiinţa este aceea care se deschide disimulîndu-se. *Dasein*, deschiderea deschisului *(die Offenheit des Offenen)* se identifică tot mai mult cu un „e-veniment“, cu o adevărată *Venire (Ereignis, Ereignung)* [2]. Elementele limbajului antropologic : proiect, intenţionalitate, grija de Fiinţă etc. au fost treptat părăsite. S-a spus foarte potrivit că, la Heidegger, *S. Kierkegaard a fost părăsit pentru un Hegel fără concept*. Fiinţa, înţeleasă pe modelul unei puteri obscure şi ascunse, este aceea care consimte să se manifeste, care îşi trădează ea însăşi locul deschiderii sale, care consimte să se dea astfel omului, ca un fel de graţie, de ieşire din sine, de ex-primare, de a se face sens. Această lume a Fiinţei nu mai este lumea umană a fenomenologiei. Se dispersează acel patos al metodei, moştenit de la Husserl. Nu mai există, propriu-zis, o metodă, căci Fiinţa vine la om, dacă i se deschide acestuia, dacă face să apară posibilitatea însăşi a omului, atunci „nu mai poate fi vorba de căutarea unui drum“ [3].

Incontestabil, gîndirea lui Heidegger nu înseamnă nici iraţionalism rudimentar, nici antiumanism

1. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 108.
2. M. Heidegger, *Uber den Humanismus*, p. 57.
3. P. Thévenaz, *op. cit.*, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

politic și nici nihilism axiologic. Monismul său ontologic a putut, cu deplin temei, să fie echivalat unei profunde *metodologii a istoriei ființei* [1]. Această istorie din punctul de vedere al Ființei va fi aceea a *Sinelui (Aceluiași)* dar nu a identicului. Ca și Nietzsche, care a vorbit despre întoarcerea cazurilor identice, Heidegger cultivă ideea deopotrivă parmenideană și heracliteană despre „Același", a cărui bogăție inepuizabilă rezidă în faptul de a fi în fiecare zi ca și cum ar fi în prima zi a apariției sale [2]. Întors la intuiția presocraticilor, a lui Parmenide în special, Heidegger a consimțit la măreția tragică a omului, aceea de a exista ca un conflict între două puteri agresive, condamnat eșecului prin însăși ființa ea [3]. Folosind adesea expresia „contra", filosoful se explica astfel : „A fi contra logicii nu semnifică a fi pentru ilogic, ci a fi pentru *logos* și pentru esența sa" [4]. Adversar al oricărui subiectivism și al existențialismelor în primul rînd, Heidegger suspecta capacitatea evaluativă a omului ca pe un mare pericol. „A gîndi evaluînd constituie, aici și peste tot, cel mai mare grad de blasfemie ce poate fi imaginat, împotriva ființei" [5].

§ 2. *„Kehre" și hegemonia ontologiei*

Într-un profund studiu publicat în „Revista de Filosofie, intitulat „Heidegger și ontologia umanului (Elemente noi pentru interpretarea metafizicii heideggeriene)", profesorul Alexandru Boboc rele-

1. J.-P. Cotten, *op. cit.*, p. 81.
2. J.-P. Cotten, *op. cit.*, p. 81.
3. Rouven Guilead, *Heidegger et l'échec*, in *Les Hommes devant l'échec*, PUF, 1968 (sous dir. de J. Lacroix), p. 172.
4. M. Heidegger, *Contre l'Humanisme*", Rev. Fontaine, nr. 63, în Gaëtan Picon *Panorama des idées contemporaines*, 1957. p. 728.
5. *Ibidem*, p. 728—729.

Scanned with OKEN Scanner

va acea rotunjime invariantă a gîndirii lui Heidegger centrată pe conceptul greu traductibil de *Kehre* (conversiune, răspîntie) în care, se poate spune, se întîlnesc lucrarea de început *(Sein und Zeit)* și una din lucrările terminale *(Zeit und Sein)*. „Heidegger consideră că, deși despre „*Kehre*" a vorbit pentru prima dată explicit în *Scrisoare asupra «umanismului»*, ea acționa în gîndirea sa de peste zece ani. S-a făcut și ipoteza că originea „conversiunii" gîndirii heideggeriene se poate afla în jurul anilor 1930. Într-adevăr, în cercetarea „esenței adevărului", el se întreba „dacă problema esenței adevărului nu trebuie să fie mai întîi și problema adevărului esenței" și preciza că „răspunsul la întrebarea despre esența adevărului este spunerea unei conversiuni *(die Sage einer Kehre)* în interiorul istoriei existenței *(des Seins)*. Mai clar : pusă în termenii discuției despre „umanism", problema capătă următoarea formulare : „aici totul se răstoarnă (în formularea *Zeit und Sein* din lucrarea din 1927 — n.n.)... conversiunea *(die Kehre)* nu este o schimbare a punctului de vedere din *Sein und Zeit*, ci abia în ea gîndirea cercetată dobîndește localizarea dimensiunii cunoscute din *Sein und Zeit*. «*Kehre*» conduce astfel la ceea ce Heidegger numea «existența ca atare» *(das Seyn)*; aceasta nu se lasă gîndită decît pornind de la conversiunea, care „nu are ea însăși nici o manieră particulară de a parveni. Mai mult, conversiunea se determină între existență și timp, timp și existență, pornind de la maniera în care există existență, există timp. Asupra acestui «există» am încercat să spun cîte ceva în conferința *Zeit und Sein*". Abia cu aceste dezvoltări începe să scrie Heidegger partea expres ontologică a operei sale [1].

Martin Heidegger a dezvăluit el însuși, într-o convorbire din anul 1953/1954, cu profesorul japonez Tezuka, sensul lui *Kehre* ca o *aflare pe cale* :

1. Al. Boboc, *Heidegger și ontologia umanului*, Revista de filozofie, nr. 2, 1978, p. 209.

Scanned with OKEN Scanner

„am părăsit punctul de vedere timpuriu nu pentru a-l schimba printr-un altul opus, ci deoarece și locul de staționare de altădată era numai o ședere pe o cale *(in einem Unterwegs)*. Ceea ce rămîne în gîndire este calea și căile gîndirii delimitează în sine misterul total; căci noi putem merge înainte și înapoi, deoarece drumul însuși ne conduce înainte și înapoi" *(Unterwegs zur Sprache,* 1971) [1]. De asemenea, într-o scrisoare din 1962, către unul dintre interpreții operei sale, P. William J. Richardson, Heidegger preciza și mai mult sensul acestei «conversiuni» care „nu este în primul rînd o peripeție a gîndirii interogative, ci aparține «însuși deținătorului chestiunii», pe care o denumesc titlurile «existență și timp», «timp și existență»" [2].

Pe tema înțelesurilor acestei *Kehre,* literatura interpretativă a proliferat îndelung și divers, ajungînd uneori la sensuri antinomice. Un lucru este însă cert, și anume că, pe parcursul evoluției operei, Heidegger a simțit tot mai accentuat nevoia ca în interogația sa asupra omului și existențialului în istorie să pornească de la Ființă. Cu alte cuvinte, dacă pînă la o vreme sensul Ființei era dobîndit numai pornind de la o existență umană, după *Kehre* existentul uman este numai în măsura în care se dă Ființa. Un punct esențial la care ajunge, deci, filosofia lui Heidegger statuează teza că, dacă Ființa constă în diversele ei moduri de dezvăluire, *Dasein*-ul finit și istoric nu constituie decît „breșa" prin care Ființa irumpe în fiind. Dar dezvăluirea însăși, relevă ultima etapă a gîndirii lui Heidegger, este *limbaj* înțeles ca monolog tăcut, îndicare, „liberare dezvăluind-ascunzîndă a ceea ce noi numim lume". În măsura în care acest *tăcut* (silențios) îl privește și îl impresionează, omul devine capabil să vorbească. Vorbirea umană nu este însă o

1. *Ibidem,* p. 209, nota 21.
2. *Ibidem,* nota 17.

Scanned with OKEN Scanner

capacitate naturală și dobîndită, ci mai curînd un *se-lasă-spus*, întotdeauna deja răspuns și corespondență, cu atît mai autentic cu cît omul tace cu scopul de a deveni *semn* pur și simplu. Omul are vocația de a deveni gardianul limbajului în această casă a Ființei. *Ființa este aceea care vorbește* — decide Heidegger —, *și nicidecum omul*. Ea este aceea care creează urechea destinată să înțeleagă cuvintele ce poartă revelația sa.

Discernem o radicală deosebire de cercetările lui Husserl de fenomenologie a limbajului, căci în vreme ce acesta căuta semnificațiile în aria intenționalității conștiinței constituante de sens, ca realități ideale sau esențe, fără a se interesa de cuvinte și de limbaj ca atare, ci ca de un comportament semnificant al omului, Martin Heidegger, plecînd de la o fenomenologie a cuvintelor în *Sein und Zeit*, ajunge la un fel de „posesiune a omului de către limbaj" într-o revelație a Ființei înseși [1]. Ființa vorbește omului făcînd posibil limbajul, logica și gîndirea. Un limbaj sacru, ontologic se substituie limbajului uman; structura lui esențială este *tăcerea*, aceea care se revelează poeților și profeților. Poetul, confident al Ființei, învață să „existe în ceea ce nu are nume" [2], iar gînditorul, cugetătorul este cel care poate „să vorbească (să zică) Ființa".

Desigur, această preferință pentru *tăcere* nu este nouă în cugetarea filosofică. Ne vin în minte convingeri ale teologiei negative ale unui Pseudo Dionisie Areopagitul, ale lui Nicolaus Cusanus și ale lui Giordano Bruno *(Degli eroici furori)* etc. Mergînd către origini, Heidegger a făcut din limbaj un element de oracol. Este caracteristică pentru el convingerea: „Construcția filosofiei este în mod necesar distrucție, adică o reducere completă a tradiționalului în întoarcerea istorică asupra tradiției, ceea

1. Egon Vietta, *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, 1950, p. 74.
2. M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, 1947, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

ce nu înseamnă însă negare și condamnare a tradiției la anihilare, ci, dimpotrivă apropierea pozitivă a ei“ [1].

S-a spus, fără prea multe temeiuri și dintr-o atitudine foarte departe de ontologie — că încercarea de a institui un *logos* non-uman este identică, de fapt, cu o detronare a logos-ului, în filosofie. Desigur, Parmenide, Heraclit și Aristotel susțin, și cu drept cuvînt, contrariul. Coerența monistă la care face mereu apel Heidegger este indiscutabil una care nu hipostaziază umanul în detrimentul Ființei, după cum nici nu-l anihilează, ci îi caută dimpotrivă sensurile și reazimurile într-o relație ontologică absolută. Dacă poate fi vorba despre un anumit „spiritualism“ al filosofiei sale, acesta poate fi pus numai în sarcina Poeticului căruia filosoful i s-a supus integral. Între astfel de limite, Heidegger nu s-a ferit să susțină că Ființa pe care cugetătorul o *zice*, așa după cum poetul spune *sacrul*, nu este ceva cognoscibil, adică transpozabil în termeni categoriali. Nici filosofia ca teorie și nici știința nu au Ființa ca obiect. „*Ereignis* (Venirea) *este zicînd*“. Fiind în serviciul Ființei, gîndirea originală trebuie să renunțe la voința de a spune totul și să se transforme în *ascultare*, pur și simplu.

Creatorul sub raza căruia Heidegger s-a descoperit pe sine a fost marele poet Hölderlin, considerat „poetul poeților“. De la acesta a preluat gîndul că noi oamenii sîntem un dialog și că existența omului se fundează în *limbă*. „Spunerea poetului este fundare nu numai în sensul liberei dăruiri, ci și în cel al întemeierii existentului-uman“ ; „poetică“ este „existența umană *(Dasein)* în temeiul ei“ și astfel poezia este suportul istoriei, „denumirea fondatoare a existenței și a esenței tuturor lucrurilor“ [2]. Hei-

1. Al Boboc, *art. cit.*, p. 211.
2. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 32, 36 (Cf. Al. Boboc).

Scanned with OKEN Scanner

degger a aflat de la Hölderlin *forma de denumire a împlinirii cunoașterii ființei.*

Problema limbajului este adusă de Heidegger în aria ontologiei. Așa cum se vede din lucrarea *Drumuri care nu duc nicăieri,* cînd Heidegger se referă la fragmentul lui Anaximandru : „Raportul cu prezentul, desfășurîndu-și ordinea în esența însăși a prezenței, este unic. El rămîne prin excelență incomparabil cu oricare alt raport. El aparține unicității ființei însăși. Limba ar trebui deci, spre a numi ceea ce se petrece în ființă, să găsească un singur cuvînt, un cuvînt unic. Numai aici ne dăm seama cît de riscant este orice cuvînt al gîndirii care se adresează ființei. Totuși, ceea ce este riscant aici nu este ceva imposibil ; căci ființa vorbește peste tot și mereu străbătînd fiecare limbă“ [1].

Filosoful ființei nu s-a dedat pur și simplu unei analize filologice, etimologiste, cum s-a afirmat în unele studii critice. Reîntoarcerea sa la presocratici, dar și la Aristotel, avea un sens mai adînc, acela de a pune în evidență *negînditul găzduit de limbă,* singurul ce ar avea virtutea de a ne deschide către împlinirea autentică a „întoarcerii“, conversiunii *(Kehre)* ca înfăptuire-distrugere a chestiunii ființei *(Seinsfrage).* Aplecîndu-se asupra cuvintelor-meșteri ale gîndirii presocratice, precum *logos* (rațiune), *alètheia* (adevăr), *khreôn* (necesitate), *physis* (natură), *hen* (un), *moira* (destin), Heidegger era convins că ele condiționează totalitatea sensului și a limbajului. Ele toate conduc spre punerea în chestiune a primatului lui *on* (ființa) și *eon* (fiindul). În *Drumuri care nu duc nicăieri (Holzwege),* el a analizat posibilitatea expresiei *genesis* esti, remarcînd că *on* este în același timp substantiv și verb, dar că ceea ce „are mai întîi aerul unei subtilități gramaticale, este în fond enigma ființei“ [2].

---

1. J.-P. Cotten, *op. cit.,* p. 109.
2. *Ibidem,* p. 168, notele 334, 335.

Scanned with OKEN Scanner

În analiza critică pe care a întreprins-o asupra operei lui Heidegger, Jean-Pierre Cotten releva că toate cuvintele-meşteri se lasă reduse la duplicitatea lui *eon* (fiind). Astfel, adevărul *(alètheia)* nu cuprinde doar o simplă legătură între *lèthe* (uitatul) şi *a* privativ, sau ca o relaţie între un negativ şi un pozitiv care ar subzista, anterioară faptului de a exista. *Alètheia* semnifică : a ascunde mai mult în *lèthe* decît dezvăluie. „Or, această retragere a esenţei sale şi a obîrşiei sale este trăsătura prin care fiinţa însăşi se luminează iniţial, şi asta de o astfel de manieră încît gîndirea nu o urmează cu fidelitate. Fiindul însuşi nu apare în această claritate a fiinţei. Ivirea fiindului, izbucnirea care i s-a acordat, întunecă luminozitatea fiinţei. Fiinţa se retrage prin ceea ce se desface în fiind. În felul acesta fiinţa reţine adevărul ei. Această reţinere este chipul primei sale desfaceri. Semnul primar al reţinerii este *alètheia*“ [1]

Cuvîntul *alètheia* nu indică pur şi simplu absenţa unei privări, ci relevă un proces acoperire-descoperire. El nu spune nimic asupra fiinţei şi non-fiinţei puse ca realităţi substanţiale, ci arată mişcarea în care şi prin care se constituie prezenţa, dînd chiar de gîndit că această mişcare, care se disimulează ca atare, poate să se ignoreze şi să uite însăşi această uitare. Debut al dominaţiei *ideii,* de aici încolo asistăm la o anumită pozitivitate a „fiinţei“, a unei anumite ontologii. Urcuşul către un *dincoace* al determinărilor metafizice ne deschide către un fel de mişcare începînd de la care trebuie să gîndim posibilitatea însăşi a unei problematici ontologice. Heidegger numeşte acest gest ontologic : Diferenţă, Îndoitura (Pliul) [2].

Dacă *alètheia* este manifestarea arhe-„fiinţei“, limbajul nu este pentru Heidegger o *zicere* (expre-

1. M. Heidegger, *Holzwege,* p. 274—275.
2. Vezi analize de detaliu în J.-P. Cotten, *op. cit.,* p. 110—113.

Scanned with OKEN Scanner

sivă) ci un *logos* ca un *lasă să fie*. „Astfel *Logosul* este numit simplu *Ho Logos*, întindere cuprinzătoare, punere : purul fapt de a lăsa-împreună-întins a ceea ce, din sine-însuși este întins-în fața... Astfel *Logosul* desfășoară propria sa ființă ca purul fapt de a culege, împreună și întinde“ [1]. O astfel de unitate trebuie gîndită întotdeauna plecînd numai de la *alètheia*. „Orice dezvăluire ridică lucrul prezent în ocultare. Dezvăluirea are nevoie de ocultare. *A-letheia* repune în *Lèthe*, scoate din ea, pune în față ceea ce prin ea este menținut chircit, contractat. *Logosul* este în același timp dezvăluire și voalare. El este *Alètheia*“ [2].

Pentru a pătrunde și mai în adîncul acestui *negîndit* care este ființa limbajului ca *alètheia*, Heidegger a tematizat ontologicul zicerei poetice, acolo unde se unifică în simplicitate *diferența dintre ceea ce vine în prezență și prezența însăși*. Începînd din 1936, Heidegger a scris, pe seama relației pe care omul o întreține cu limbajul, mai multe lucrări : *Hölderlin și esența poeziei, Ca-n zi de sărbătoare, Amintire, Reîntoarcere, La ce bun — poeții ?, Georg Trakl, Omul locuiește în poet, Esența limbajului, Cerul și pămîntul la Hölderlin* etc. „Dintr-o aceeași origine (ca și zicerea gînditorului, *Denken*-ul) este zicerea poetului. Totodată, așa cum asemănătorul nu este asemănător decît ca diferit, dacă zicerea poetică *(das Dichten)* și gîndirea cea mai pură se adună în grija acordată cuvîntului, ele sînt în același timp în esența lor, ambele separate de cea mai mare distanță. Cugetătorul zice Ființa. Poetul numește sacrul. În ce privește felul cum, dacă gîndirea pornește de la esența Ființei, în zicerea poetică îndurarea și gîndirea trimit una la cealaltă și în același timp rămîn distincte, chestiunea trebuie să rămînă deschisă. Este probabil că îndu-

1. *Ibidem*, p. 260.
2. *Ibidem*, p. 267.

Scanned with OKEN Scanner

rarea și zicerea poetică se ivesc în manieră diferită din gîndirea originală, că ele folosesc fără a putea, totodată, să fie pentru sine o gîndire. Se cunosc fără îndoială multe lucruri asupra raporturilor dintre filosofie și poezie. Dar noi nu știm nimic despre dialogul dintre poet și cugetător care «locuiesc aproape pe munții cei mai separați»« [1].

Heidegger ne spune că limbajul este cel mai periculos dintre toate bunurile care i-au fost date omului, pentru ca el să mărturisească ceea ce el este. În esența sa limbajul pe care ni-l revelează zicerea poetică nu este mijloc sau instrument de comunicare. El nu poate să apară într-o astfel de accepție decît în perspectiva filosofiei analitice, a pozitivismului logic și a acelei non-filosofii care caracterizează Timpurile moderne ajunse la împlinirea lor. În opoziție cu aceste concepții, filosoful ființei înțelege prin limbaj ceea ce, în general și înainte de toate, „garantează posibilitatea de a ne găsi în mijlocul deschizăturii fiindului". Zicerea poetică este aceea care îl ține pe poet în puterile sale, ea este o răsturnare, o conversiune *(Kehre)* care devine clară prin distincția dintre *a vorbi* și *a asculta (Hören)*. Ascultarea este singura atitudine autentică în raport cu ființa limbajului. Ceea ce zice poetul este *Sacrul*.

Chiar dacă în filosofia sa Heidegger a căutat o absolută detașare de identificarea cu teologiile iudeo-creștine, gîndirea sa alimentată la mistica unui Jacob Boehme și la aceea a lui Eckhart nu a putut ocoli mijloacele unei teologii negative a sacrului. În zicerea sa poetul ascultă sacrul. „Seninătatea *(die Heitere)* menține toate lucrurile și le ține în ceea ce este virgin în indistincție și sănătos și neatins. Seninătatea salvează în chip original ; ea este ceea ce

---

1. M. Heidegger, Postfața din 1943 la *Ce este metafizica* (Cf. J.-P. Cotten, p. 116).

Scanned with OKEN Scanner

salvează ; ea este sacrul. «Cel mai înalt» și «Sacrul», este pentru poet același : Seninătatea *(die Heitere).* Ea rămîne ca sursă a tot ceea ce este voios, «cel mai voios» ; în aceasta se produce pura iluminare“ [1]. Acest sacru care se lasă aproximat, dar care nu este deloc pozitivitate, poate fi sesizat doar de Ființa ființdului. Zicerea este o ascultare și cel care vorbește nu știe care este sursa zicerii sale.

Interpretul J.-P. Cotten are temeiuri depline să creadă că în analiza legăturii care unește poetul cu sacrul, reapar sub o altă formă toate trăsăturile relațiilor omului cu ființa după *Kehre.* Este suficient a se aminti indeterminarea unui sacru care ține pe vorbitor în puterea sa, în special în lucrarea *Apropiere de Hölderlin :* „cuvîntul acestui cîntec (este vorba de *Wie wenn am Freiertage, Ca-n zi de sărbătoare)* nu mai este un «imn către» ceva, nici un «imn către poeți», nici cu atît mai mult imn «către» Natură, ci imnul pentru Sacru. Sacrul face dar cuvîntul și vine el însuși în acest cuvînt. Cuvîntul este venirea Sacrului. Poemul lui Hölderlin este acum chemare inaugurală dictată de către ceea ce vine el însuși în zicînd, acela și nimic mai mult decît Sacrul“ [2].

Crezînd cu toată puterea în intuiția ontologică a lui Hölderlin („Dar ceea ce rămîne este întemeiat de poeți“), Heidegger susține că marele poet german din secolul trecut începe prin a determina un timp nou.“ Este timpul zeilor plecați și a zeului care va veni. Este timpul *suferinței,* pentru că acest timp este marcat de o dublă lipsă și de o dublă negație : «nu mai mult» al zeilor plecați și «nu încă» al zeului care va veni“ [3]. Este vorba, aici, despre o așteptare pe care o conturase și Nietzsche. Poetul este

1. Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin,* p. 23 (Cf. J.-P. Cotten, p. 118).
2. *Ibidem,* p. 97.
3. Martin Heidegger, *Hölderlin și esența poeziei,* p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

un fel de purtător de cuvînt al poporului. În el se unifică limbajul de origine cu interpretarea vocii poporului. Argumentul filosofului plasează însăşi istoria concretă a unei umanităţi în spaţiul ancestral al *patriei,* în momentele de manifestare maximă a spiritualităţii sale. „Dar dacă Sărbătoarea este originea esenţială a istoriei unei umanităţi, şi dacă poetul este el însuşi ieşit din Sărbătoarea sa, atunci poetul devine întemeietorul unei istorii a umanităţii. El pregăteşte *poeticul,* fie fondul pe care umanitatea, atît cît ea are o istorie, îşi face locuirea sa. Sărbătoarea cununiilor este naşterea ascunsă a «istoriei»“ [1].

Locul în care omul poate să încerce o experienţă autentică este, desigur, limbajul, vorbirea. Pentru a face o *experienţă (Ehrfahrung)* a limbajului trebuie practicată o *epokhè* a subiectului „vorbitor“, o suspendare a „stăpînirii“ limbajului, a oricărei donări de sens, a oricărei dependenţe a limbajului faţă de un subiect. Nu este, desigur, vorba de a răsturna raportul subiectului cu limbajul, ci de *a-l deplasa.* Heidegger respinge din capul locului orice molipsire de la sensurile tradiţionale glossematice, pentru el cuvîntul nu este expresia unei manifestări voluntare a subiectivităţii. Respingerea oricărei metafizici a actului de a vorbi este echivalentă cu a considera că *a vorbi înseamnă mai întîi a asculta.* Fiinţa discursului se spune pe sine în şi prin discursul subiectului. A vorbi despre esenţa limbajului înseamnă a lăsa să vorbească limbajul ca atare. *A lăsa-să fie* limbajul înseamnă a gîndi *poezia* şi *cugetarea* ca moduri ale esenţei limbajului, a Cumînţeniei ascultătoare. Zicerea nu trebuie gîndită cu vreo fonie. A conduce limbajul la Zicere înseamnă a practica o *epokhè* a limbajului ca instrument de designare, „A zice, *sagen,* semnifică a arăta : a lăsa să apară, ilu-

1. Martin Heidegger, *Apropiere de Hölderlin,* p. 136 (Cf. J.-P. Cotten, p. 120).

Scanned with OKEN Scanner

minînd şi voalînd în aceeaşi mişcare, a acorda libertate ca a pre-zenta ceea ce noi numim Lume. Prezentarea Lumii iluminînd/voalînd-disimulîndă, înseamnă fiinţa-estantă a lui A-zice“ [1]. Zicerea înseamnă indicare, monstrare, arătare revelîndă.

În această optică a lui *alètheia,* împotriva oricărei substanţializări, Heidegger a desconstruit însăşi esenţa *(Wesen).* Esenţa nu mai înseamnă că ceva este, ci ea semnifică un verb prezent ca accedare la prezenţă şi ivindu-se din prezenţă. Heidegger a întunecat din ce în ce mai mult acest discurs asupra discursului, realizînd o destrucţie a problematicii ontologice în interiorul însuşi al problematicii. Cotten relevă esenţial faptul că într-o formulă subtilă de idealism, gînditorul german prezintă sofisticat creaţia lumii [2]. Cuvîntul care adună toate obscurităţile tatonante terminale ale filosofului, este cuvîntul *Ereignis.* Acest cuvînt al unei „ziceri“ ea însăşi intraductibilă vrea să numească, într-o ipostază în care poetul este singurul capabil să măsoare distanţa de la cer la pămînt, dimensiunea adevărată a habitaţiunii umane, apartenenţa reciprocă a Fiinţei şi a omului. Fiinţa împlineşte esenţa omului, iar pe de altă parte omul singur poate conduce Fiinţa către esenţa sa. „Este o relaţie unică enigmatică, obscură, cum o repetă Heidegger la anumite răstimpuri, dar de asemenea, după opinia noastră, ambiguă şi periculoasă“ [3].

Ereignis este un fel de ultim cuvînt-maestru al filosofiei lui Heidegger, permiţînd o definitivă părăsire a cuvîntului *Sein. Ereignis* este funciarmente altceva decît toate sensurile metafizice date fiinţei. În ceea ce priveşte gîndirea fiinţei, ea trebuie să se lase a fi gîndită plecînd de la *Ereignis.* „Ceea ce

1. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* p. 200. (Cf. J.-P. Cotten, p. 123).
2. J.-P. Cotten, *op. cit.,* p. 124.
3. Rouven Guilead, *op. cit.,* p. 174.

Scanned with OKEN Scanner

mişcă în Arătarea Zicerii este *Eignen*-ul (ceea ce apropie ?)... *Eignen*-ul care poartă, care mişcă zicerea ca Arătare în al său A arăta se numeşte *Ereignen*. El dă deschiderea iluminării, în care ceea ce vine la prezenţă poate să per-siste, din care poate ieşi ceea ce se retrage din prezenţă... *Ereignen*-ul este mai pre-durabil decît orice acţionare, facere, decît orice fundare. *Ereignende*-ul (co-propriantul) este *Ereignis* însuşi (co-propriaţie, e-veniment, venire) — şi nimic altceva. *Ereignis*-ul, descoperit în Arătarea Zicerii, nu se lasă reprezentat nici ca un fapt, nici ca un eveniment, ci el se lasă numai trăit ca ceva ce predurează *(Gewährende)* oferind. Nu este nimic altul începînd din care *Ereignis* să mai poată fi derivat, sau mai puţin încă, din care începînd să poată fi explicat" [1].

În mişcarea circulară de la *Sein und Zeit* la *Zeit und Sein*, interpreţii au trebuit să regîndească noul prin vechi şi vechiul prin nou, mai cu seamă după *Kehre* ale cărei posibile s-au conturat mai decis între 1943 şi 1949, în *Postfaţa* la *Sein und Zeit*, în *Introducerea* la *Ce este metafizica* şi, mai ales, în *Scrisoare asupra umanismului* (1947). Peste tot filosoful a încercat o depăşire a limbajului metafizicii, fără a o rupe vreodată flagrant cu lucrarea de început *Fiinţă şi timp* (1927). Problematica primei sale scrieri se găseşte reintegrată după *Kehre*, ca „Sens al Fiinţei" sau „Adevăr al Fiinţei". În *deplasarea* de la cuvintele-maestre către *Lichtung (iluminare)* şi *Ereignis* (Venirea) se petrece deopotrivă o desubstanţializare a fiinţei şi a *Dasein*-ului, o desubstanţializare a relaţiei dintre *Dasein* şi Fiinţă, o desubstanţializare a timpului şi istoriei.

S-a intuit cu exactitate că propriul gîndirii lui Heidegger nu este amintirea sau comemorarea, ci

1. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 258.

Scanned with OKEN Scanner

sentimentul așteptării [1] și al *pregătirii stării de pregătire*, un punct de vedere asupra viitorului, cu ochii lui Hölderlin, „poetul care indică adevărul, care îl așteaptă pe Dumnezeu", deci sub spectrul „măreției a ceea ce este de gîndit" [2]. Lumea nu poate să fie ceea ce este prin om — scria filosoful —, dar nici fără om. „Filosofia nu va putea provoca nici o schimbare nemijlocită a stării actuale a lumii, ceea ce e valabil și pentru simțurile și silințele umane. *Numai un Dumnezeu ne mai poate salva.* Unica posibilitate care ne rămîne este să pregătim în gîndire și poezie *(Dichten)* o stare pentru apariția lui Dumnezeu sau pentru absența lui ; noi putem numai să aducem în gîndire, să facilităm în cel mai înalt grad deșteptarea unei stări pregătitoare pentru așteptare" [3].

Lucrările cele mai importante ale lui Heidegger care conturează spațiul filosofic al „conversiunii", precum și ceea ce s-a numit „după *Kehre*", sînt : *Brief über den Humanismus* (1947), *Das Ding. Das Gestell. Die Gefahr. Die Kehre* (1950), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954), *Die Frage nach der Technik* (1954), *Was heisst Denken ?* (1954), *Was ist das — die Philosophie ?* (1956), *Zur Seinsfrage* (1956), *Der Satz vom Grund* (1957), *Identität und Differenz* (1957), *Gelassenheit* (1959), *Unterwegs zur Sprache* (959), *Nietzsche* (1961), *Die Frage nach dem Ding* (1962), *Zeit und Sein* (1962), *Mein Weg in die Phänomenologie (1963), Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), *Wegmarken* (1967), *Heraklit* (1970), *Phänomenologie und Theologie* (1970), *Vier Seminare* (1977).

---

1. P. Aubenque, *Martin Heidegger, 1889—1976. In memoriam*, în „Les Etudes philosophiques", no. 3, 1976, p. 271 (Cf. Al. Boboc, p. 218).
2. *Spiegel — Gesprächt mit Martin Heidegger*, p. 219 (Cf. Al. Boboc, p. 218).
3. Cf. *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

În ultimele sale lucrări filosoful german s-a apropiat de acel loc unde gîndirea Imposibilului s-a convertit necesar într-o gîndire imposibilă, care pare a se autosuprima îndepărtîndu-se de logica umană. Gîndirea eşuată devine unicul dar pe care ni-l face Fiinţa. Gîndirea care vine nu mai este filosofie, pentru Heidegger, deoarece ea gîndeşte mai original decît metafizica. Omul va rămîne în adevărul Fiinţei numai dacă îi va fi redat cuvîntului preţul său esenţial — acela de a fi adresat omului de către Fiinţă. În această ultimă fază a gîndirii heideggeriene constatăm întoarcerea unei poetici indistincţii. Este simptomatică pentru modalitatea ninistă de filosofare, opţiunea pentru functorul „nici", şi chiar pentru tetralema sceptică, într-un text din 1951, *Das Ding* (Lucrul), unde Heidegger pune întreaga chestiune a Fiinţei şi omului în următorii termeni : „Pămîntul şi cerul, cei divini şi cei muritori, se ţin uniţi între ei unii şi alţii, prin simplicitatea Quadripartitului unit. Fiecare se reflectă deci în felul său în propria sa fiinţă, revenind la această fiinţă în sînul simplicităţii lui Patru. Această reflexie nu este prezentarea unei imagini. Iluminînd fiecare din Patru, reflexia manifestă fiinţa lor proprie şi o conduce, în sînul simplicităţii, către transproprierea de la unii la alţii. Reflectînd în acest chip, manifestînd şi luminînd, fiecare din patru se oferă fiecăruia dintre ceilalţi. Reflexia care manifestă liber în fiecare din Patru, o face în ceea ce el posedă ca propriu ; dar cei care sînt de acum liberi, ea îi leagă în simplicitatea acestei apartenenţe mutuale care formează fiinţa lor (...) Quadratura *(die Vierung)* este *(west)*, atît cît este jocul de oglindă ce face să apară, jocul acestora care se destăinuie unii altora în simplicitate. *Fiinţa Quadraturii este jocul lumii* (s.n.). Jocul de oglindă al lumii este rotundul lui a face-să apară *(der Reigen des Ereignens)*. De aceea rotundul nu începe prin a înconjura, încinge, Patru-ul ca un inel. Rotundul este

Scanned with OKEN Scanner

inelul *(Ring)* care se înfăşoară în sine însuşi, atunci cînd joacă jocul reflexelor (...) Fiinţa adunată din jocul lumii, din jocul de oglindă care se înfăşoară astfel, este Ocolul încercuind *(das Gering)*“ [1].

După o astfel de descriere este limpede că nu mai apar nici termenii cunoscuţi, nici relaţiile lor, nici *Sein* nici *Dasein*. Toate sînt luate într-un Joc al Lumii care dispersează orice ontologie a legăturii dintre om şi fiinţă. Într-o astfel de optică terminală „lucrul“ este „fiinţa gîndită începînd din diferenţă“ [2], sau încă „Cuvîntul *Ereignis*, gîndit începînd de la ceea ce el ne descoperă, trebuie acum să ne vorbească precum un termen director în serviciul gîndirii“ [3]. *Ereignis* este *nici una nici alta* funciar. „Dacă înţelegem bine — scria J.-P. Cotten — *Ereignis* este condiţia de posibilitate nu numai a manifestării fiinţei şi timpului, ca articulaţie a lor, ci, de asemenea, condiţie de posibilitate a figurii metafizice care a dominat o întreagă epocă a Metafizicii, la limită *on, einai*, dacă este adevărat că *on* şi *einai* sînt sinonime cu *parousia*, cu prezenţa. În acest sens, *Ereignis*-ul „este“ *parousia* ca figură a dispensării de *Ereignis*. Ceea ce trebuie să implice o nouă analiză mai profundă încă a *Ge-stell*-ului, a Inspecţiei fundamentale, figură dominantă în epoca Tehnicii planetare“ [4].

Gîndirea tîrzie a lui Heidegger tematizează problematica prezenţei omului aflat sub „regnul planetar al tehnicii şi al pericolului“. „Esenţa tehnicii — scria filosoful — o văd în ceea ce numesc tendinţă spre configurare *(Gestell)*, a cărei funcţie spune : omul este format *(gestellt)*, revendicat şi provocat *(herausgefordert)* de o putere ce devine evidentă în esenţa tehnicii şi pe care el însuşi nu o

---

1 .M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 215.
2. M. Heidegger, *Chestiuni I*, p. 300 (Cf. J.-P. Cotten, p. 132).
3. *Ibidem*, p. 270.
4. J.-P. Cotten, *op. cit.*, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

stăpînește. La această concepție este de adăugat : gîndirea nu mai pretinde nimic, filosofia este în stadiul terminal *(am Ende)...*" [1]. Convins că în epoca noastră filosofia este tot mai accentuat înlocuită de cibernetică Heidegger își exprima temerea că drumul gîndirii se va desfășura spre *tăcere*. În interviul acordat revistei „*Der Spiegel*", în 1966, nr. 23, filosoful își mărturisea deruta, în cuvintele : „Misterului supraputerii planetare a tehnicii îi corespunde caracterul de preliminare și diferențiere al gîndirii, care încearcă să se ofere fără prea multă deliberare acestui negîndit *(Ungedachten)*... Nu cunosc nici o cale spre schimbarea nemijlocită a stadiului contemporan al lumii (p. 212)... Văd starea oamenilor în lumea tehnicii planetare nu ca pe o fatalitate inevitabilă, de nedepășit, ci mi se pare că sarcina gîndirii constă în a coopera în granițele ei pentru ca omul să dobîndească o raportare satisfăcătoare la esența tehnicii (214)... După cîte văd, o simplă pornire de la gîndire nu este în stare să intuiască lumea în întregul ei astfel încît să poată oferi soluții practice (p. 219)" [2].

Nu s-ar putea conchide că Heidegger nu a urmărit responsabil fiorul suferinței și bucuriei umane, dar filosofia sa a ființei s-a îndepărtat nu numai de ideologiile unui umanism utopic, ci și de umanismul real al soluției, care este concepția lui Marx. Identificînd marxismul cu un soi de monism praxiologist al omenescului, reducînd deci ca și alții materialismul dialectic la teza că „omul este ființa supremă pentru om", Heidegger a ignorat filosofia dialectică a naturii prezentă la Marx, formulînd judecata : „expunerea mea despre Marx nu este politică. Ea se raportează la ființă și la modalitățile în care aceasta se prezintă. În acest sens pot să spun : cu Marx s-a ajuns la poziția nihilismului extrem...

---

1 și 2. Cf. Al. Boboc, *art. cit.*, p. 219.

Scanned with OKEN Scanner

în concepţia care explică expres că *omul* este fiinţa supremă pentru om, în cele din urmă se va susţine că fiinţa ca fiinţă nu mai este pentru oameni“ [1].

Este evident că reproşuri ca acestea nu sînt făcute de pe poziţia unei filosofii existenţialiste, cum eronat se mai susţine şi azi cu referire la Heidegger, căci un filosof existenţialist este prin excelenţă un filosof al trăirii şi conştiinţei umane, al întemeierii exclusive a omului prin sine însuşi. Chiar dacă a existat şi un existenţi lism religios în felul unui Jaspers sau Gabriel Ma el, întreaga lui argumentare s-a centrat pe uman *(Dasein)*. Or, Martin Heidegger s-a înverşunat să umble pe calea înţelegerii modului funciar în care *fiinţa ca fiinţă poate să fie pentru oameni*. Filo fia sa este mai degrabă un neospiritualism înru t cu acela al lui Louis Lavelle, iscat nu doar c n presocratici, ci şi din Platon şi Aristotel. Paradoxal, dar inevitabil pentru un cugetător spiritualist, el n-a surprins în esenţa materialismului dialectic ceea ce este ontologie a materiei ca dialectică a cosmosului, ca dialectică a naturii. O asfel de neînţelegere o vom regăsi mereu de aici încolo, dar pe de o poziţie care ipostaziază umanul în existenţa, conştiinţa, acţiunea şi proiecţia sa.

---

1. Martin Heidegger, *Vier Seminare*, p. 131 (Cf. Al. Boboc, *art. cit.*, p. 221).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IV

Jean-Paul Sartre. Revenirea la cogito sau monismul fenomenului

§ 1. *Cogito plural. De la transformarea magică la funcţia irealizantă*

Filosoful Jean-Paul Sartre a întîlnit gîndirea husserliană şi pe aceea a urmaşului acesteia, Heidegger, prin anii 1933—1934, cînd a urmat cursuri speciale în acest sens, la Institutul francez de la Berlin. Rezultatele acestor studii se vor materializa într-o suită de lucrări filosofice care vor interfera cu preocuparea lui Sartre pentru literatură. Astfel, sub influenţa lui Husserl, ca şi sub aceea a lui Heidegger, el scrie : *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1936), *Esquisse pour une théorie des émotions* (1939), *L'Imaginaire* (1940), *L'Etre et le Néant* (1943), *Critique de la raison dialectique* (1960) etc.

Spre deosebire de Heidegger, care a depăşit fenomenologia către o ontologie fundamentală a Fiinţei, Sartre va radicaliza întreprinderea lui Husserl accentuînd *caracterul de conştiinţă* al Eului transcendental şi se va plasa în „inima însăşi a reducţiei fenomenologice“ [1]. Ceea ce îl deosebeşte chiar de la început pe Sartre de Husserl, este refuzul de a accepta un Ego transcendental, ca ultim *reziduu* al reducţiei (epoché) şi, parţial, refuzul „intuiţiei esenţelor“ *(Wesensschau)*. El argumenta că din moment ce, în fenomenologie, conştiinţa se defineşte prin intenţionalitate, dublura unui Ego transcendental este superfluă : „Eul transcendental înseamnă moar-

1. Pierre Thévenaz, *De Huserl à Merleau-Ponty*, 1966, p. 81.

tea conștiinței“ [1]. Sartre păstrează tradiția cartezianā a unei filosofii fundate pe certitudinea reflexivă de sine a *cogito-ului*, dar respinge total ideea după care acest *cogito* ar fi raportul cu sine al unei substanțe. Conștiința *nu este*, ea se dezvăluie, explodează, se dispersează fără scop și fără capăt străbătînd lumea. De aceea, pentru a dezvălui conștiința trebuie procedat la reducția radicală, la punerea între paranteze nu doar a lumii, ci și a Eului însuși, întrucît Eul este și el un obiect al conștiinței ca toate celelalte obiecte. Astfel intenționalitatea capătă un sens mai radical decît înainte. Totul este exterior conștiinței. Conștiința expulzează orice conținut în afara ei, orice ființă și deci și Eul. În reducția radicală, conștiința reculează față de ființa în întregime. Reducția radicală este cheia gîndirii lui Sartre [2]. Influența lui Husserl și a lui Heidegger este într-un fel contradictorie la Sartre, deoarece în timpul studiilor sale în Germania, el nu a putut citi decît acele lucrări în care idealismul transcendental al lui Husserl era opusul unei filosofii a existenței, iar aparența antropologică a gîndirii lui Heidegger masca încă planul său ontologic final. În acest sens, Pierre Trotignon are dreptate să afirme că plecînd de la starea fenomenologiei pe care o cunoaște, Sartre va crea „o filosofie a existenței care este, în fondul ei, ireductibilă la fenomenologie“ [3]. Acest fond ireductibil îl exprimă o anumită manieră de a aborda și de a rezolva problema libertății. Libertatea este simultan raport al existentului uman cu lumea și raport al existentului cu sine însuși. Totodată, Sartre postulează ireconcilibilitatea dintre libertatea existenței umane și ființa masivă, opacă a lucrurilor. Particularizînd ideea, se poate spune că dacă liber-

1. J.-P. Sartre, *La Trancendance de l'Ego*, „Recherches philos“, VI, p. 89—90.
2. Pierre Thevenaz, *op. cit.*, p. 83.
3. Pierre Trotignon, *Les philosophes français d'ajourd'hui*, PUF, 1970, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

tatea este rădăcina existenței, atunci Eul substanțial nu poate fi decît o „iluzie a reflexiei“ [1]. Dacă conștiința este *explozie către lucrări,* trebuie respinsă orice substanțializare a Eului, care nu este altceva decît un corelat al reflexivității libertății.

Amplul periplu al gînditorului francez de la fenomenologie la existențialism începe propriu-zis cu lucrarea de mici proporții *Schiță a unei teorii a emoțiilor*, în care el respectă exigența *eidetică* apreciind că recursul la esența emoției ar putea contura, în masa faptelor psihice, „grupul particular al faptelor de emotivitate“, pe care bază s-ar putea conceptualiza conținutul acestei esențe [2]. Fenomenologia emoțiilor va studia emoția „ca fenomen transcendental pur“, nu adresîndu-se emoțiilor particulare, ci căutînd „să atingă și să elucideze esența transcendentală a emoției ca tip organizat de conștiință“ [3].

Emoția este o atitudine umană care ne poate revela „întregul realității umane“, ea semnifică în felul său întregul conștiinței și al realității umane. Emoția nu este un efect al realității umane, nu este o dezordine psiho-fiziologică, nu-i vine omului din afară, ci este „o formă organizată a existenței umane“ [4].

Ca știință eidetică fenomenologia trebuie să stabilească esența și semnificația emoției. După Sartre, două elemente pot conduce la înțelegerea emoției : „semnificația (de ordin funcțional), și finalitatea. Împotriva teoriei periferice a lui James (emoția-dezordine), împotriva teoriei lui Janet (emoția conștiință și conduită de eșec), Sartre va asuma tezele lui T. Dembo despre emoție (de ex. mînia) înțeleasă ca *slăbire a barierelor dintre real și ireal,* formulînd

---

1. *Ibidem,* p. 18.
2. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* Paris, Hermann ed., 1939, p. 7.
3. *Ibidem,* p. 8.
4. *Ibidem,* p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

ideea despre conduita emoțională ca „sistem organizat de mijloace care vizează un scop“ [1].

În optica fenomenologică a lui Sartre, conștiința este perpetuu facere de sine, nefiind altceva decît ceea ce ea își apare sieși ; ea este însuși faptul, semnificația și semnificatul. Dacă ea are o semnificație, trebuie să o posede ca pe o structură de conștiință [2]. Conștiința *de* emoție nu este o conștiință reflexivă ci ireflectată, adică este conștiință de sine numai la modul non-pozițional (non-thetic). Emoția nu este conduită inconștientă (psihanaliza freudiană opune nejustificat ca pe două momente exterioare unul altuia, conștientul și inconștientul), ci este *conștiință de lume*, manieră specifică de a aprehenda lumea, în care subiectul emoțional și obiectul emoționant sînt unite într-o sinteză indisolubilă. Singurul mod, pentru emoție, de a fi pozițional (thetic) conștientă de ea însăși, este acela de a se depăși, de a se sesiza în lume ca o calitate a lucrurilor [3].

Toate conduitele ireflectate sînt niște exigențe și potențialități în care Eul nu apare în nici un fel. Pe urmele lui Lewin, Sartre crede posibilă realizarea unei hărți a acestor exigențe și tensiuni ale lumii care ne înconjoară, a unei „hărți hodologice“ (de la grecescul Hodos=drum). Lumea care ne înconjoară apare ca o lume a dorințelor noastre, a nevoilor și actelor noastre *(Umwelt)*, lume de drumuri stricte care conduc la un scop determinat sau la un obiect creat.

Din această perspectivă, care anticipează analizele din lucrarea *Critica rațiunii dialectice* (1960), filosoful francez concepe emoția ca pe o *transformare a lumii :* „Cînd drumurile trasate devin prea dificile sau cînd nu vedem nici un drum, atunci nu mai putem rămîne într-o lume atît de urgentă și

1. *Ibidem*, p. 20.
2. *Ibidem*, p. 27.
3. *Ibidem*, p. 30—32.

Scanned with OKEN Scanner

de dificilă. Toate căile sînt barate şi totuşi trebuie să acţionăm. Atunci noi încercăm să schimbăm lumea, adică să trăim ca şi cum raporturile lucrurilor cu potenţialităţile lor *nu au fost reglate prin procese deterministe, ci prin magie* (s.n.T.G.)" [1]. Cînd ceva generează o tensiune de nesuportat, *conştiinţa tinde să se transforme, transformînd şi acel ceva care o nelinişteşte*, dar conduita emotivă nu este efectivă, aşa cum sînt alte conduite ; ea nu acţionează realmente asupra obiectului prin mijloace particulare. În emoţie, corpul este acela care dirijat de conştiinţă, schimbă raporturile sale cu lumea pentru că lumea îşi schimbă calităţile. *Emoţia este o conduită magică*, care nu poate fi desfiinţată de conştiinţă fără ca aceasta să se autoanihileze. Sartre dă exemplul fricii, care „este o conştiinţă ce vizează să nege, traversînd o conduită magică, un obiect din lumea exterioară, şi care va merge pînă la a se aneantiza, pentru a neantiza obiectul odată cu ea" [2].

Fenomenologia lui Sartre consideră emoţia dincolo de orice analiză ştiinţifică a corpului biologic, identificînd originea emoţiei într-o „degradare spontană şi trăită a conştiinţei în faţa lumii". Fiind conştiinţă poziţională de degradarea lumii ce se realizează *magic*, Conştiinţa de emoţie — cum o numeşte consecvent Sartre — este o conştiinţă captivă, ea este victima propriei sale capcane, pentru că trăieşte aspectul nou, transformat al lumii, crezînd în el. Ea se cunoaşte pe ea însăşi în lume, „ea este afară, în obiect". Emoţia se autoperpetuează. Cu cît cineva fuge mai mult de un pericol, cu atît are o frică mai mare. Emoţia sesizează în obiect ceva care o depăşeşte şi o devansează în chip infinit.

Teza de bază a fenomenologului francez, care afirmă că în emoţie lumea determinată se degradează, se transformă într-o lume magică are şi re-

1. *Ibidem*, p. 33.
2. *Ibidem*, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

ciproca : „există o structură existențială a lumii care este magică“ [1]. Sub forma magicului ne apare și Altul, semenul. Ca Altul, magicul reprezintă o „sinteză irațională de spontaneitate și de pasivitate“, este o activitate inertă și o conștiință pasivizată. Ca magie, emoția comportă, la Sartre, două planuri : sau conștiința noastră constituie magia lumii înlocuind determinismul ei, sau lumea însăși își revelează magia în jurul nostru, lucrurile înseși neliniștindu-ne. Concluzia la care ajunge filosoful este că orice aprehensiune emoțională are loc numai pe fondul unei *alterări totale* a lumii.

Studiul fenomenologic al emoției i-a prilejuit lui Sartre — aflat și sub influența lui Martin Heidegger — ocazia de a distinge existențial, două maniere ale conștiinței de „a fi-în-lume“ : 1. într-o lume de ustensile, complex organizat în care orice efect determinat presupune folosirea succesivă a tot felul de mijloace determinate, lume în care nu există acțiune absolută și nici schimbare radicală ; și 2. într-o lume ca totalitate non-ustensilă modificabilă fără intermediar și în proporții cît de mari, unde obiectele se prezintă fără distanță la conștiință. Aceasta este lumea magică.

Emoția apare, în urma acestei distincții, ca o cădere a conștiinței în magic. Ea înseamnă „întoarcerea conștiinței la atitudinea magică, una din marile atitudini care îi sînt esențiale, cu apariția lumii corelative, lumea magică. Emoția nu este un accident, ci este un mod de existență al conștiinței...“ [2].

Opțiunea fenomenologică a lui Sartre pentru emoție este, desigur, simptomatică pentru o pespectivă existențialistă, deoarece în cîmpul emoțiilor ambiguitatea raporturilor umane este aproape perfectă. Totodată, înțelegem că studiul emoțiilor i-a permis literatului adoptarea principiilor existențiale : „o emoție trimite la ceea ce ea semnifică. Și

1. *Ibidem*, p. 45.
2. *Ibidem*, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

ceea ce ea semnifică este într-adevăr totalitatea de raporturi ale fiinţei umane în lume. Trecerea la emoţie este o modificare totală a „fiinţei-în-lume" după legile foarte particulare ale magiei" [1].

Sartre şi-a dat el însuşi seama asupra dificultăţilor pe care le naşte o anumită ruptură dintre psihologia empirică şi fenomenologia pură, eidetică, în cazul emoţiilor. Ceea ce una tinde să realizeze *regresiv*, cealaltă vrea să înfăptuiască *progresiv*. Dar contingenţa emoţiilor determină situaţia ca nicicînd regresiunea psihologică şi progresiunea fenomenologică, să se poată întîlni. Este o concluzie de eşec, sceptică, pe care o vom găsi repetată în toate lucrările sale de mai tîrziu. Se poate spune că tatonarea metodologică a lui Sartre este una dintre premisele explicative ale caracterului de neîncheiere al tuturor lucrărilor filosofului francez care au rămas în principiu neterminate. Pierre Trotignon a intuit cu profunzime că încă din *L'Esquisse d'une théorie des émotions* se remarcă ambiguitatea metodei lui Sartre [2]. Putem anticipa faptul că opera lui Sartre urcă pe patru trepte metodologice : 1. fenomenologie ; 2. psihanaliză existenţială ; 3. metodă regresiv-progresivă şi 4. „empatie".

În lucrarea din 1940, *L'Imaginaire*, filosoful va încerca o psihologie fenomenologică a unei alte funcţii fundamentale a conştiinţei : imaginaţia. Sartre propune în această lucrare reconstrucţia sistematică a uneia dintre marile funcţii ale spiritului, funcţia irealizantă. Această reconstrucţie se efectuează prin urmărirea progresivă a două caractere fundamentale ale conştiinţei, care pînă la urmă se identifică : negativitatea şi libertatea [3]. Şi în această lucrare, termenul *conştiinţă* nu va indica „monada şi ansam-

1. *Ibidem*, p. 51—52.
2. P. Trotignon, *op. cit.*, p. 34—35.
3. Colette Audry, *Sartre et la Réalité humaine*, Ed. Seghers, 1966, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

blul structurilor psihice", ci va numi structuri particulare precum : conştiinţă *de* imagine, conştiinţă *de* percepţie etc.

Sartre respinge din capul locului o conştiinţă receptacul, care ar conţine lucruri, imagini etc. Încă din articolul *O idee fundamentală a fenomenologiei lui Husserl : Intenţionalitatea* (1939), el criticase aşa-numitele filosofii „digestive" sau „alimentare". Studiul imaginii îi dă prilejul respingerii şi acelor concepţii bazate pe „iluzia imanenţei", concepţii care identificind imaginea cu percepţia, imaginaţia cu observaţia şi obiectul real cu cel imaginar, ar considera că imaginea apare *în* conştiinţă sau că obiectul imaginii apare în imagine. Sartre trimite la cazul filosofic al lui David Hume.

În concepţia fenomenologului francez desprindem cinci caractere ale conştiinţei imaginante : a) este o structură intenţională, deci este o *conştiinţă de* particulară dar esenţială ; b) este un fenomen de *cvasiobservaţie,* căci spre deosebire de percepţie unde obiectul se oferă într-un şir de siluete, profile *(Abschattungen)* obiectul însuşi fiind sinteza acestor apariţii, în imagine obiectul se dă dintr-o dată : „obiectul imaginii nu este niciodată mai mult decît conştiinţa de imagine" [1]. Atitudinea noastră în raport cu obiectul imaginii este o cvasi-observaţie, adică o observaţie care nu ne învaţă nimic. În imagine, conştiinţa „ştie deja", ea îşi dă un anumit obiect. În imagine — susţine Sartre — nu se produce nici cel mai mic decalaj între obiect şi conştiinţă, obiectul nu precedă niciodată intenţia, dar nici conştiinţa nu precede niciodată obiectul ; c) „conştiinţa imaginantă pune obiectul ei ca un neant" ; d) ca orice conştiinţă intenţională, conştiinţa imaginantă este conştiinţă din aproape în aproape ; e) conştiinţa nu poate fi niciodată inconştientă de ea

1. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire,* Gallimard, 1966, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

însăşi, ci posedă întotdeauna o conştiinţă imanentă (nonthetică) de ea însăşi. Problema este : în ce fel conştiinţa ireflectată pune (thetic, poziţional) obiectul şi în ce fel îşi apare ei însăşi în conştiinţa nonthetică ce însoţeşte punerea obiectului ?

Între percepţie, care pune întotdeauna obiectul ca existent, şi imagine, există o diferenţă funciară. Actul poziţional al imaginii, credinţa ei în obiect, ia patru ipostaze. Astfel, ea poate pune obiectul ca : 1. inexistent ; 2. absent ; 3. existent în altă parte, aiurea ; 4. poate să *nu pună* obiectul său ca existînd, adică poate să suspende credinţa în el, această suspendare fiind tot un act poziţional [1]. O astfel de punere a absenţei şi inexistenţei se poate afla numai pe planul cvasi-observaţiei, căci numai imaginea îşi poate da obiectul propriu „*ca un neant de fiinţă* (s.n.T.G.)“ [2]. Oricît de vie, oricît de pipăibilă, oricît de puternică ar fi o imagine, ea dă obiectul ei ca nefiind.

Este evident *parti pris*-ul fenomenologic al lui Sartre, atunci cînd el vrea cu orice preţ să scoată de la absenţă neantul. Ca şi în cazul emoţiei cînd ajungea la un monism magic, adică al lipsei de „distanţă“ ontică dintre emoţionant şi emoţionat, în cazul imaginarului Sartre ajunge la un monism ontologic, susţinînd că „... *imaginarul şi realul sînt constituite din aceleaşi obiecte* (s.n.T.G.) ; numai grupul şi interpretarea acestor obiecte variază. Ceea ce defineşte lumea imaginară ca şi universul real, este o atitudine a conştiinţei“ [3]. Pe scurt, percepţia = a fi, real ; imaginea = a nu fi, ireal. Desigur, astfel de identificări nu pot decît să îngusteze perspectiva sau să o conducă spre ontologia subiectivistă din *L'Etre et le Néant* (1943). Că obsesia de *meontologie* (de ontologie a nefiinţei, a neantului) l-a frecventat pe Sartre încă de la începutul carierei

1. *Ibidem*, p. 38.
2. *Ibidem*, p. 31.
3. *Ibidem*, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

sale filosofice, o dovedește și distincția artificială pe care o introduce între percepție = pasivitate, și conștiință imaginantă = spontaneitate. Or, ulterior, tocmai pe această coordonată de irealitate a conștiinței, Sartre va încerca să contureze libertatea.

Deschizînd spațiul unor numeroase distincții și interpretări, Sartre definește imaginația, în dinamica sa, ca o *funcție „imagine"*. Aceasta înseamnă că spre deosebire de semn, care este total indiferent față de obiectul semnificat, imaginea *se aseamănă* cu obiectul ei, adică este un cvasi-chip, o cvasi-persoană etc., funcționînd ca un *analogon*. Cu ocazia analizei unui portret a lui Charles VIII, aflăm o idee, întîlnită și în fenomenologia emoțiilor, și care relevă monismul subiectivist al gînditorului francez : „...raportul pe care conștiința îl pune în atitudinea imaginantă, între portret și original, este propriu-zis magic. Charles VIII este totodată acolo, în trecut, și aici" [1]. Între original și imagine, legătura primară care se constituie este o *legătură de emanație*. Originalul are primordialitate ontologică, dar el se încarnează în imagine.

Socotind și conștiința imaginantă drept o *conștiință captivă*, Sartre asumă un gînd al lui Alain (vezi *Mars ou la Guerre jugée)* cînd spune că : „Determinismul, care nu ar putea în nici un chip să se aplice faptelor de conștiință, presupune că un anumit fenomen fiind dat, cutare altul trebuie să urmeze cu necesitate. Fatalismul presupune că un anumit eveniment trebuie să apară și că acest eveniment viitor este acela ce determină seria ce va ajunge pînă la el. *Inversul libertății nu este determinismul, ci fatalismul. Se poate spune chiar că fatalitatea, incomprehensibilă în lumea fizică, este dimpotrivă perfect la locul ei în lumea conștiinței*" [2].

---

1. *Ibidem*, p. 52.
2. *Ibidem*, p. 98.

Scanned with OKEN Scanner

Descrierile fenomenologice din *L'Imaginaire* sînt purtate pe două coordonate, a *certului* și a *probabilului*. În special cea de a doua coordonată își află rațiunile în credința lui Sartre că *libertatea se conjugă cu necesitatea probabilului*. Pe această coordonată, este studiată natura analogului din imaginea mintală în atingere cu afectivitatea, cunoașterea, aspectele kinestezice, rolul cuvîntului etc. Astfel, pe urmele lui Kant, dar împotriva lui Husserl, Bergson, Binet ș.a., filosoful imaginarului ne conduce către adevărul că sinteza cognitiv-afectivă este o structură profundă a *conștiinței de imagine*. De asemenea, Sartre adaugă că structura conștiinței de mișcare este imaginantă, precum și că, fiind în esență principiu de cvasi-observație, orice imagine conține o „specie de tendință verbală", *cuvîntul fiindu-i imanent* [1].

Ideea-matrice a lucrării *L'Imaginaire*, care conferă o demnitate ontologică fundamentală conștiinței imagine, statuează *absoluta independență* a ei, de conștiința perceptivă. Corelativ, acestui tip de conștiință îi corespunde o sferă proprie de obiecte. În monismul intențional al conștiinței imagine nu acționează legea cauzalității, căci singura legătură posibilă între o conștiință prezentă și alta trecută — susține Sartre — este *legătura de motivație*. Dimensiune esențială a *cogito*-ului (am văzut că Sartre respinge în principiu inconștientul), conștiința imaginantă reprezintă un anumit tip de gîndire, „*o gîndire care se constituie în și prin obiectul său* (s.n.T.G.)" [2]. Esența acestui obiect este o indeterminare. Pe baza distincției dintre reflexiv și ireflectat, Sartre instituie un fel de relație de complementaritate între imagine și concept. Conceptul are două chipuri de apariție : ca pură gîndire pe

1. *Ibidem*, p. 170.
2. *Ibidem*, p. 217.

terenul reflexiv, şi ca imagine pe terenul ireflectatului.

Revenind la teme şi idei expuse în *Schiţă asupra unei fenomenologii a emoţiilor*, Sartre apreciază că viaţa imaginară, conduita în faţa irealului, este un *act magic*, o incantaţie destinată să favorizeze apariţia obiectului la care ne gîndim, a lucrului dorit, într-un mod prin care să poată fi „posedat". Ceea ce distinge maniera de apariţie a obiectelor în imaginaţie, de apariţia lor în percepţie, este faptul de a nu se oferi dintr-un anumit punct de vedere, perspectivic, ci de a se naşte aşa cum sînt în sine, „prezentificîndu-se" integral, total. Aceste obiecte fără „greutate" sînt ireale — relevă Sartre — iar dacă vrem să „acţionăm" asupra lor, atunci trebuie să ne „irealizăm" şi noi. Aceste „obiecte" sînt pură pasivitate, ele nu au nici o acţiu..., „viaţa" lor este insuflată de spontaneitatea noastră. Structura esenţială a imaginii este „absentismul" obiectivului, „irealitatea" lui.

Observăm cum de la o deosebire ontică, dintre percepţie şi imaginaţie, este conchisă o deosebire între „realitate" şi „irealitate", ceea ce este un paralogism evident. Graţie săvîrşirii acestei erori, Sartre poate decide că „lumea imaginară este în întregime izolată, nu pot intra în ea decît irealizîndumă" [1]. Subliniind ambiguitatea esenţială şi caracterul absolut al obiectului imaginii, fenomenologul recunoaşte acestuia o singură capacitate — *puterea negativă*. Obiectele „ireale" par să se prezinte ca o negaţie a condiţiei de fiinţă-în-lume, deci ca o antilume [2]. Faţă de o astfel de irealitate manifestăm un fel de repugnanţă, dar în această repugnanţă există un fel de libertate, un fel de autonomie. Admiţînd, aici, existenţa unei imaginaţii afective, ca şi a unei memorii, Sartre arată că însuşi procesul

1. *Ibidem*, p. 254.
2. *Ibidem*, p. 261.

Scanned with OKEN Scanner

de emoționare este caracterizat de o „calitate de neant", adică sîntem mișcați printr-o „cauză de nimic".

În *L'Imaginaire* asistăm la o amplă descriere fenomenologică a patologiei imaginației. În esență, preluînd teza lui T. Dembo despre emoție ca ștergere a barierelor dintre real și ireal, Sartre extrapolează ideea la sfera maladiei, susținînd că în halucinație, obsesie etc. se manifestă non-fuziunea dintre spațiul real și spațiul ireal. Ca și în cazul visului, în halucinație irealitatea obiectului din imagine nu poate fi distrusă, iar în obsesie, conștiința este propria ei victimă : toate eforturile spre a scăpa de gîndul obsedant fac, dimpotrivă, să fie potențată obsesia. Cercul vicios, nivelarea, căderea de potențial, tulburarea percepției etc. caracterizează un sistem parțial și absurd care nu poate fi în nici un chip observat. Starea maladivă de conștiință este un „sistem simbolic" ce are drept corelat un obiect ireal. Un astfel de obiect depășește distincția dintre obiectiv și subiectiv, ținînd de un „al treilea tip de existență pe care cuvintele se dovedesc neputincioase să-l exprime" [1].

Sartre încheie amplul periplu prin viața imaginarului, cu analiza visului și a „lumii lecturii". Visul este o conștiință care nu poate ieși din atitudinea imaginantă. Visul este exact opusul percepției, de aceea lumea visului nu este o „ființă-în-lume". Ca și lumea lecturii, lumea visului se dă în întregime ca o *lume magică* : sîntem obsedați de întîmplările personajelor visate, la fel ca de cele ale eroilor de roman. Sartre compară conștiința imaginantă a visului cu regele Midas, care transforma în aur tot ceea ce atingea ; ea transformă totul în imaginar. De unde și „fatalitatea" visului. „Visul nu este deloc ficțiunea luată drept realitate, el este odiseea unei

1. *Ibidem*, p. 306.

Scanned with OKEN Scanner

conştiinţe dedicată prin ea însăşi, şi în sfidare de sine însăşi, să nu constituie decît o lume ireală. Visul este o experienţă privilegiată care poate să ne ajute să concepem ceea ce ar fi o conştiinţă care ar fi pierdut a sa „fiinţă-în-lume" şi care ar fi lipsită, prin aceasta chiar, de categoria realului". [1]

Deşi lucrarea *L'Imaginaire* este o lucrare de psihologie fenomenologică, Sartre încearcă o depăşire a conceptului husserlian de *constituire* simţind nevoia să pună „chestiunea metafizică" : „care sînt caracterele ce pot fi conferite conştiinţei din faptul că ea este o conştiinţă care poate imagina" ? Această întrebare îşi are rostul în faptul că nu poate fi vorba — recunoaşte Sartre de pe o poziţie nefenomelogică — ca această conştiinţă să constituie lumea în care noi sîntem, cu pămîntul său, cu animalele sale, cu oamenii săi şi cu istoria oamenilor săi. Aflat pe o poziţie metafizică, Sartre conchide : „Noi sîntem aici în prezenţa unui fapt primar şi ireductibil care se dă ca o specificare contingentă şi iraţională a esenţei noematice a lumii" [2]. Apare următoarea dilemă : sau funcţia de a imagina este o specificare contingentă şi metafizică a esenţei conştiinţei, sau ea este o structură constitutivă de această esenţă. Cu alte cuvinte : sau concepem o conştiinţă care nu imaginează niciodată, fiind absorbită în întregime în intuiţiile sale asupra realului, sau, prin însuşi faptul de a fi al conştiinţei, o punem ca putînd întotdeauna să imagineze.

Tatonînd, încă de la început, elementele unei noi metode filosofice — dealtfel aceasta fiind căutarea majoră a operei sale —, Sartre propune, în opoziţie cu intuiţia eidetică husserliană, o *metodă ceva mai complexă*. El divizează problema : 1. prin „metoda regresivă", adică prin mijloacele obişnuite ale analizei critice, el caută să răspundă la între-

1. *Ibidem*, p. 340.
2. *Ibidem*, p. 344.

Scanned with OKEN Scanner

barea : ce trebuie să fie o conștiință spre a putea imagina ? 2. compară rezultatele obținute cu acelea la care ajungea intuiția carteziană a conștiinței realizate prin cogito, urmărind dacă premisele necesare pentru a realiza o conștiință imaginantă sînt aceleași, sau altele, decît condițiile de posibilitate ale unei conștiințe în general ?

Imaginea, de orice tip ar fi ea, se deosebește radical și de percepție și de amintire, decide Sartre. În imaginație sesizăm un obiect care nu ne este deloc dat, sau care ne este dat ca fiind în esență în afară de orice atingere. „Aici eu sesizez *nimic*, adică eu pun *nimicul*“ [1]. Vedem cum, spre deosebire de Martin Heidegger care susține că neantul se prezentifică în angoasă, deci numai într-o manifestare de tonalitate afectivă, la Sartre nimicul se prezentifică funciar la una dintre funcțiile transcendentale ale conștiinței, *funcția irealizantă : imaginația.* Cu alte cuvinte, în vreme ce Heidegger este nemulțumit de calitățile ontologice al conștiinței, depășind-o către un „existențial“ care este o dispoziție sau „sentiment al situației“ *(Befindlichkeit),* filosoful francez rămîne fidel conștiinței, *cogito*-ului : „Lumea n-a creat Eul, Eul n-a creat Lumea, acestea sînt două obiecte pentru conștiința absolută, impersonală, și doar prin ele se găsesc ele legate... Nu trebuie mai mult pentru a întemeia o filosofie, o morală și o politică absolut pozitive“ [2]. Este limpede că o astfel de *orizontalitate* ontologică, conjugată cu o transversalitate a conștiinței non-thetice de sine, va fi spațiul propriu al cugetării sartriene.

Schema opțiunii filosofice din *L'Imaginaire* — opțiune care devine caracterizantă pentru Sartre în toate celelalte lucrări ale lui — rezidă în teza : condiția esențială pentru ca o conștiință să poată ima-

1. *Ibidem,* p. 349.
2. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego,* 1936—1937, p. 85—123.

Scanned with OKEN Scanner

gina constă în posibilitatea ei funciară de a pune o *teză de irealitate*. Conștiința trebuie să poată forma și pune obiecte afectate de un anumit caracter de neant în raport cu totalitatea realului [1]. Actul negativ este constitutiv imaginii. Prin imagine, *conștiința probează că ea poate să scoată din ea însăși o poziție de recul în raport cu lumea,* căci altfel, cînd conștiința imaginantă ar fi în mijlocul lumii, ca oricare alt lucru — judecă Sartre — posesiunea realității asupra ei ar fi atît de puternică, încît imaginarul nu ar mai fi cu putință.

Deși se poate argumenta că nu numai prezentul este realul, ci și trecutul și viitorul, și că, deci, filosoful francez a făcut identificări ilicite, cum ar fi aceea dintre percepție și real, sau aceea dintre posibil și neant, Sartre crede că numai pe calea indicată de el conștiința poate să fie liberă. Teza de irealitate acordă posibilitatea de negație drept condiție a sa, ceea ce este posibil prin „neantizarea" lumii ca totalitate, neantizare care se arată a fi „inversul libertății însăși a conștiinței". „Astfel, a pune lumea ca lume sau a o «neantiza» este unul și același lucru" [2]. Cu alte cuvinte, între real și ireal apare o legătură organică : o imagine, ca negație a lumii dintr-un punct de vedere particular, nu poate să apară niciodată decît pe un fond de lume și în legătură cu acel fond. Sartre conchide, aparent dialectic, că tocmai „ființa-în-lume" este condiția necesară a imaginației. Pentru că este în chip transcendental liber, omul poate să imagineze. La rîndul ei, imaginația ca funcție psihologică și empirică este condiția necesară a libertății omului empiric în mijlocul lumii [3].

Identificarea imaginației cu negația, în lucrarea *L'Imaginaire* are rostul de a sluji ideii de bază a

1. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 351.
2. *Ibidem*, p. 354.
3. *Ibidem*, p. 358.

Scanned with OKEN Scanner

filosofiei sartriene : „...neantul este materia depășirii lumii către imaginar... Nu ar putea să existe conștiință realizantă fără conștiință imaginantă, și reciproc“ [1]. Imaginația este deci o condiție esențială și transcendentală a conștiinței.

Sartre își încheie ampla sa lucrare asupra imaginarului cu o descriere a tipului existențial al *operei de artă*, care i se pare că exemplifică deplin domeniul irealului. „Opera de artă este un ireal“. Considerînd elementul material al unei opere doar un *analogon* al imaginii și ignorînd problematica valorilor, filosoful francez nu va admite nici o posibilitate de „realizare a imaginarului“ sau de obiectivare. Astfel, un tablou trebuie să fie conceput ca un lucru material vizitat din timp în timp (de fiecare dată cînd spectatorul ia atitudinea imaginantă) de un *ireal* care este precis obiectul pictat [2]. În această interpretare, *frumosul* este un ansamblu de lucruri ireale care se prezentifică la conștiință pe parcursul unui analogon [3]. Luînd ca exemplu *Simfonia a VI*-a de Beethoven, Sartre ne vorbește despre o *reducție imaginantă* care ne-ar permite să aprehendăm sunetele reale ca analogon, în vreme ce Simfonia în imaginar ni s-ar oferi ca un perpetuu aiurea, ca o permanentă absență. Simfonia, caută să ne convingă Sartre, nu este în afara timpului și a spațiului, ci în afara realului, în afara esenței. Între lumea reală și cea imaginară nu există nici un fel de trecere posibilă, ci numai între atitudinea imaginantă și atitudinea realizantă.

Închis într-un monism al *cogito*-ului, Sartre va ajunge la concluzia greu de acceptat că „realul nu este niciodată frumos“, ceea ce, chiar pe planul unei concepții subiectiviste, fenomenologice, este o îngustare, căci frumosul nu poate fi identificat, nici-

1. *Ibidem*, p. 360.
2. *Ibidem*, p. 364.
3. *Ibidem*, p. 366.

Scanned with OKEN Scanner

unde, doar cu sfera imaginarului. Dar Sartre viza în tentativele sale nu atît conturarea unei estetici fenomenologice, cît mai ales deschiderea unei căi proprii în făurirea unei ontologii a *Ființei și Neantului.*

§ 2. *Monismul fenomenului și libertatea*

Lucrarea din 1943 venea, deci, cu intenția mărturisită din chiar subtitlul ei, de a eleva prestigiul unei ontologii fenomenologice, întemeiată pe structurile *cogito*-ului. Încă din Introducere, Sartre caută să contureze un *monism al fenomenului,* în măsură să ocolească toate dualismele nefenomenologice : dintre interior și exterior, dintre aparență și ființă, dintre posibilitate și act etc. Acest monism fenomenologic reduce ființa oricărui existent la faptul că el apare unei conștiințe. Fenomenul se arată exact ceea ce el este, adică apariție la conștiință, și nu ascunde niciodată în spatele său o ființă în sine, independentă de conștiință, sau o esență. Fenomenul este obsolut indicativ de el însuși. „Aparițiile care manifestă existentul nu sînt nici interioare nici exterioare : ele sînt deopotrivă, toate trimit la alte apariții, și nici una dintre ele nu este privilegiată“ [1]. Dacă fenomenologul francez acceptă, totuși, existența esenței, ea este definită ca „legea manifestă care prezidează în succesiunea aparițiilor sale, ea este *rațiunea seriei de apariții* (s.n.T.G.)“ [2].

Singura dualitate pe care o acceptă Sartre în al său „monism al apariției“ este o dualitate orizontală, deci non-metafizică, de factură pozitivistă : dualitatea dintre *finit și infinit.* În fond, această dualitate are menirea de a șterge distincția ontologică

1. Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant,* Gallimard, Paris, 1964, Introduction, p. 11.
2. *Ibidem,* p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

dintre *a fi* și *a părea*. Monismul fenomenului înlocuiește, deci, realitatea lucrului cu „obiectivitatea fenomenului" care vrea să fie întemeiată printr-un *recurs la infinit* (de fapt, un fals infinit n.n.), în sensul că orice obiect pune seria aparițiilor sale la conștiință, ca fiind infinită. Cu alți termeni, ceea ce apare este doar un aspect al obiectului, iar obiectul este „în întregime în acest aspect și în întregime în afara lui" [1].

Principala distincție a ontologiei lui Sartre, analogă dar nu identică diferenței ontologice introdusă de Heidegger, este aceea dintre *fenomenul ființei* și *ființa fenomenului*. Fenomenul ființei este o apariție de ființă descriptibilă ca atare și la care avem acces imediat : plictiseală, greață etc. Ontologia poate fi închipuită și la acest nivel, însemnînd descrierea „fenomenului ființei" așa cum se manifestă acesta fără nici un fel de intermediar. Dar tot ontologia pune și chestiunea dacă fenomenul ființei poate fi identic cu *ființa fenomenelor ?* Între *fenomen*, ca ansamblu organizat de calități și *ființă*, deosebirea constă în faptul că *ființa este condiția oricărei dezvăluiri*, este ființă-pentru-a-dezvălui, și nu este ființă dezvăluită. Sartre considera că în orice fenomen al ființei se manifestă o *exigență ontologică*, în sensul că orice fenomen, deci *orice apariție cere transfenomenalitatea ființei*, ca fundament care însă scapă condiției fenomenale, deci condiției de a se arăta în cîmpul aparației.

Prin această distincție capitală a filosofiei sale Sartre revine, în chip artificial, în planul unei gîndiri metafizice — deci nefenomenologice — care acceptă o realitate transfenomenală, analogă lucrului în sine, generalului, unului etc., deci în planul unei gîndiri care nu este un monism al fenomenului. Aici este locul esențial al slăbiciunii care va

1. *Ibidem*, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

marca întreaga tentativă de ontologie fenomenologică a lui Sartre.

Opunîndu-se pe bună dreptate identificării conștiinței cu cunoașterea, Sartre dă o primă expresie distincției sale ontologice, spre a pune conștiința în termeni de ființă, și nu în termeni de cunoaștere. „Conștiința nu este un mod de cunoaștere particular numit simț intim sau cunoaștere de sine, ci *este dimensiunea de a fi transfenomenală a subiectului* (s.n.T.G.)“ [1]. Cu alte cuvinte, conștiința este ființa cunoscătoare prin faptul că ea *este*, și nu prin faptul că ea este cunoscută. O conștiință numai cunoscătoare nu poate să fie decît cunoaștere a obiectului ei, pentru că ea este pozițională (thetică) de lume. Deși este intenționalitate, ea nu este nicidecum cunoaștere a cunoașterii. Iluziei primatului cunoașterii trebuie să-i opunem ideea că, în însuși actul cunoașterii, conștiința trebuie să fie, într-un fel, conștiință de ea însăși în același timp în care ea este și conștiință de altceva. Altfel o conștiință care s-ar ignora pe sine însăși ar fi ceva absurd, o conștiință inconștientă. După Sartre, trebuie să admitem că conștiința este *„raport imediat și noncogitiv de sine cu sine“*. Pe această cale fenomenologul francez introduce un alt element de bază al ontologiei sale : *cogito-ul prereflexiv* afirmînd că orice conștiință poziționlă de obiect este, în același timp, conștiință non-poziționlă de sine însăși. Cogito-ul prereflexiv este condiția cogito-ului reflexiv, a cogito-ului cu înțelesul dat de Descartes. Exemplificînd ideea despre această conștiință non-poziționlă de sine, Sartre argumentează că la fel cum un obiect întins este constrîns să existe pe cele trei coordonate, tot la fel o intenție, o plăcere, o durere etc. nu ar putea exista decît ca o conștiință imediată (de) ele însele. Sartre pune pe *de* între paranteze spre a evita dualitatea subiect-obiect, care nu are sens decît la

1. *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

nivelul conștiinței reflexive, cînd conștiința își poate fi sieși obiect.

Sartre argumentează că tipul de a fi al conștiinței este inversul celui pe care ni-l arată proba ontologică, în istoria filosofiei. Conștiința nu este posibilă înainte de a fi, ci ființa sa este sursa și condiția oricărei posibilități, existența sa este aceea care implică esența. „Pentru ca să existe o esență a plăcerii, trebuie să existe mai întîi faptul unei conștiințe (de) plăcere“ [1].

Negînd deschis orice determinare obiectivă a conștiinței, orice legitate și posibilitate reală, filosoful monismului fenomenologic decide că „nimic nu este cauza conștiinței“ și că conștiința „este cauza propriei sale maniere de a fi“. Dacă absolutul se definește prin primatul existenței asupra esenței — raționează filosoful — și dacă absolutul nu poate fi conceput ca o substanță, atunci numai conștiința este absolutul, pentru că numai ea „nu există decît în măsura în care ea își apare“, pentru că numai ea este „un vid total (deoarece lumea întreagă este în afara ei), din cauza acestei identități în ea, dintre aparență și existență, „ea poate fi considerată ca absolut“ [2], ca o structură a ființei.

Filosof al unui „nou“ cogito, Sartre pune în termenii noi, de pe terenul fenomenologiei, problema transcendeței, ca fundament al unei noi *probe ontologice*. Însăși intenționalitatea conștiinței, faptul de a fi permanent și întotdeauna conștiință de ceva, probează că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, deoarece conștiința dă semnificații unei ființe care nu este ea [3]. Împotriva lui Husserl, Sartre afirmă că niciodată obiectivul nu va ieși din subiectiv, nici transcendentul din imanență, nici ființa din neființă. Folosind artificiul unei

1. *Ibidem*, p. 21—22.
2. *Ibidem*, p. 23.
3. *Ibidem*, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

duble implicații între esență și existență, al unei reciprocități funciare, Sartre adîncește argumentul său ontologic atunci cînd scrie : „Conștiința este o ființă a cărei existență pune esența, și invers, ea este conștiință *de* o ființă a cărei esență implică existența, adică a cărei apariție reclamă să fie“ [1]. Conștiința depășește întotdeauna existentul, nu către ființa sa, ci către sensul acestei ființe. Această transcendență a *onticului*, sau existentului, către *ontologic*, sau ființă transfenomenală, este *ontic-ontologicul*, legătura funciară dintre fenomenul ființei și ființa fenomenului. Sartre susține că există o probă ontologică pentru fiecare domeniu al conștiinței.

Prin deosebirea netă a două regiuni : ființa cogito-ului prereflexiv și ființa fenomenului, Sartre ambiționează să refuteze atît filosofiile realiste (pentru că ființa fenomenului nu ar putea acționa asupra conștiinței) cît și poziția idealistă (deoarece conștiința, aici, nu ar putea ieși din subiectivitatea ei și să acționeze asupra ființei transcendente). „Ființa este sine. Aceasta înseamnă că ea nu este nici pasivitate nici activitate“ [2].

Consistența în sine a ființei este *dincolo* de distincția dintre activ și pasiv, afirmație și negație, imanență și transcendență. Ființa este opacă pentru ea însăși, pentru că este plină de sine. Ființa este ceea ce este. De fapt Sartre reduce ființa numai la o regiune particulară a ei, la *ființa în sine*. În opoziție cu aceasta se definește *pentru-sine* ca „fiind ceea ce el nu este și nefiind ceea ce el este“ [3]. Aici asistăm la o distincție capitală a fenomenologiei lui Sartre : dintre *în-sine* și *pentru sine*. În-sinele este plină pozitivitate, el nu are temporalitate nici alteritate, este contingență : nu este nici posibili-

1. *Ibidem*, p. 29.
2. *Ibidem*, p. 32.
3. *Ibidem*, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

tate, nici necesitate. Necreat, masiv, opac, fără raport cu altceva, fără raţiune de a fi, în-sinele este de prisos pentru eternitate. Atît ne spune Sartre despre în-sine pentru ca apoi să-l neglijeze integral din descrierile sale.

Pentru-sinele (umanul identificat cu conştiinţa) deţine locul privilegiat pentru că în el se prezentifică *neantul* la fiinţă. Sartre urmăreşte mai ales atitudinile de interogaţie şi de negaţie, care se explică numai prin faptul că neantul frecventează fiinţa. Neantul nu este dat nici înainte, nici după fiinţă, nici în afara ei, ci în însăşi inima fiinţei, a acelei fiinţe prin care neantul vine în lume şi care este propriul său neant : *Libertatea.* Libertatea umană *precede* esenţa omului şi o face posibilă. „Libertatea umană este fiinţa umană punînd trecutul său în afara jocului, secretînd propriul său neant“ [1].

Filosoful introduce mereu echivalenţe care arată caracterul reductiv al metodei sale de inferare. Una caracteristică susţine : „...dacă libertatea este fiinţa conştiinţei, conştiinţa trebuie să fie ca conştiinţă a libertăţii“. Pe aici se insinuează angoasa, reaua credinţă şi minciuna, atitudini negative care revelează ambiguitatea omului şi a conştiinţei : „*fiinţa care este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este*“. În acest sens s-a exprimat Valéry zicînd că poţi fi de rea credinţă cu forţa de a fi sincer [2]. Reaua credinţă probează că există o diferenţă imponderabilă care separă fiinţa de non-fiinţă în modul de a fi al realităţii umane.

În eseul *De la fenomenologie la existenţialism,* Pierre Thévenaz desprindea patru caractere ale conştiinţei în descrierea sartriană : 1. dacă totul se află în afara conştiinţei, conştiinţa nu este nimic, ea este neant (această distincţie extenuează metoda fenomenologică, întrucît reducţia a dus la neantizare) ;

1. *Ibidem,* p. 65.
2. *Ibidem,* p. 106.

Scanned with OKEN Scanner

2. conştiinţa este conştiinţă de sine (conştiinţă ireflectată, non-poziţională, conştiinţă (de) sine); 3. conştiinţa este fără sens (pură ţîşnire, proiect, neant de esenţă); 4. conştiinţa este libertate [1]. Pentru-sinele este, astfel, propriul său neant. „Fiinţa conştiinţei, ca conştiinţă, este de a exista la distanţă de sine ca prezenţă la sine, şi această distanţă nulă pe care fiinţa o poartă în fiinţa sa este neantul“ [2]. Neantul este o permanentă „cădere“ a în-sinelui către *sine*, este un act ontologic, un „eveniment absolut“ care vine la fiinţă prin fiinţă, şi care fără a avea fiinţă este permanent susţinut de fiinţă. „Neantul este posibilitatea proprie a fiinţei şi unica ei posibilitate“ [3].

Sartre descrie pe larg ceea ce el numeşte „structurile“ pentru-sinelui: facticitatea şi contingenţa, relaţia cu fiinţa valorii, lipsa, eşecul, conştiinţă nefericită, posibilul, circuitul ipseităţii („Circuit al ipseităţii este raportul pentru-sinelui cu posibilul care este el. „Lumea“ este totalitatea fiinţei atîta cît ea este traversată de circuitul ipseităţii [4].), temporalitatea, spontaneitatea ireversibilă etc. Pe drept cuvînt s-a afirmat, pe seama atîtor distincţii şi subdistincţii introduse, că ontologia lui Sartre este marcată de o „constantă de slăbiciune“ [5]. Astfel, negînd orice existenţă inconştientului, Sartre a supralicitat *cogito*-ul cînd a admis existenţa unui cogito prereflexiv alături de cogito-ul reflexiv în care avem de-a face întotdeauna cu dubletul reflectant-reflectat. Mai mult, Sartre a divizat şi reflexia, introducînd o altă distincţie caracteristică a sa: „scizi-paritatea reflexivă“ — *reflexia pură* şi *reflexia im-*

---

1. Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty*, p. 68—102.
2. J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 120.
3. *Ibidem*, p. 121.
4. *Ibidem*, p. 146.
5. René Lafarge, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, 1967, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

pură. Luînd în considerație și cunoașterea, și existența pentru-altul, și procesualitatea temporală care nu se încheie, filosoful definește reflexia pură drept forma ideală, originală, a prezenței pentru-sinelui reflexiv la pentru-sinele reflectat, iar reflexia impură sau complice drept un efort avortat al pentru-sinelui de a fi altul rămînînd sine, o rea credință atîta cît ea se constituie ca dezvăluire a obiectului care este pentru-sinele. Reflexia impură este mișcarea reflexivă primară și spontană care are pretenția de a fi mai largă decît reflexia pură.

Un sens cu totul nou îl dobîndește la Sartre noțiunea *transcendenței*. În viziunea sa temporalistă asupra pentru-sinelui care, prin structurile sale, reprezintă unica deschidere la suprafața ființei, gînditorul francez dublează și intenționalitatea conștiinței, observînd că în același timp în care conștiința este *conștiință de ceva* (de exemplu în cunoaștere) ea este și *conștiință non-thétică*, non pozițională *de sine*. Drept consecință Sartre va scrie expresia *de* între paranteze : conștiință (de) sine. Filosoful definește *transcendența ca fiind negația internă și realizantă care dezvăluie în-sinele determinînd pentru-sinele în ființa sa*. Sînt urmărite în detaliu, prin aceeași optică, spațialitatea, calitatea, cantitatea, potențialitatea, ustensilitatea, omogenitatea, cauzalitatea, ambiguitatea apariției, mișcarea. Referirile la problema *timpului* sînt simptomatice pentru viziunea subiectivă a filosofului francez : „Coeziunea Timpului este o pură fantomă, reflex obiectiv al proiectului ek-static al pentru-sinelui către sine însuși și al coeziunii în mișcare a Realității umane“ [1].

Relația ontologică fundamentală la Sartre este aceea dintre în-sine și pentru-sine, filosoful înțelegînd-o ca pe „schița perpetuu mișcătoare a unei cvasi-totalități : Ființa“. *Pentru-sinele este singura aventură a în-sinelui*. Prin negația permanentă

1. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 267.

Scanned with OKEN Scanner

de sine însuşi, în procesul depăşirii temporale de sine, pentru-sinele devine mereu afirmarea în-si-nelui. Pentru a nu intra definitiv în labirintul solipsismului, filosoful a introdus în *L'Etre et le Néant*, temele corpului şi Pentru-altului : „realitatea umană trebuie să fie în fiinţa sa, dintr-o singură şi aceeaşi apariţie, pentru-sine-pentru altul". Sartre exemplifică prin felul în care *altul* este mediatorul indispensabil dintre mine şi mine, în cazul *ruşinii*, prilej de a respinge atît poziţia realistă cît şi poziţia solipsistă empirică. Raportul dintre mine şi altul este un raport de la fiinţă la fiinţă, şi nicidecum un raport de cunoaştere. Această legătură a „fiinţei-în-lume" este *„l'être-avec"* sau *Mit-Sein*, cum i-a zis Heidegger.

Sartre precizează, însă, în opoziţie cu Heidegger, că este vorba despre o „solidaritate ontologică", adică o „totală interschimbabilitate de termeni ai relaţiei", o „reciprocitate" cum va scrie mai tîrziu în *Critica raţiunii dialectice*, şi nicidecum o legătură între personalităţi, ca între eu şi tu, tu şi tu. Nu o luptă, ci „o surdă existenţă în comun a coechipierului cu echipa sa", un *Noi*. Oricum, existenţa altului are natura unui fapt contingent şi ireductibil. Altul este întîlnit pur şi simplu, şi nicidecum constituit [1]. Prin legătura ireductibilă cu altul se produce o „scurgere internă", o hemoragie a universului uman, ce poate fi urmărită în chip funciar în faptul *privirii*. Ca privire, altul nu este altceva decît *transcendenţa mea transcendată* [2]. Eu sînt privit într-o lume privită. „Infernul înseamnă ceilalţi" [3]. Tot aici sînt lămurite problema istorializării şi problema angajării.

1. *Ibidem*, p. 307.
2. *Ibidem*, p. 321.
3. J.-P. Sartre, *Cu uşile închise*, în *Teatru*, vol. I, E.L.U., 1969, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

Ontologia legăturii cu altul îi dă ocazia lui Sartre să tematizeze „corpul-meu-în-mijlocul-lumii". Principiul ființelor corelative care sînt omul și lumea, este — după Sartre — *relația*. Numai că acestei relații i se substituie, de fapt, o echivalență, atunci cînd filosoful scrie : „Corpul meu este coextensiv lumii, răspîndit în toate lucrurile și, totodată, strîns în acest singur punct pe care ele îl indică toate și care sînt eu, fără a-l putea cunoaște" [1]. Descrierea fenomenologică a corpului proliferează prin ampla analiză a simțurilor, a corpului ca instrument și scop, a finitudinii ca premisă a libertății, a caracterului etc. Corpul este descris de fenomenologia sartriană după trei dimensiuni ontologice : 1. eu exist corpul meu ; 2. corpul meu este utilizat și cunoscut de altul ; 3. eu exist pentru mine ca fiind cunoscut de altul cu titlul de corp. Privirea celuilalt și structuri afective ca timiditatea circumscriu experiența unei alienări și a unui dublu eșec, de ființă și cunoaștere, la nivelul corporeității. Faptul original este, după Sartre, acela că dacă eu sînt proba altului, altul este proba mea. Nu putem ieși niciodată din această circularitate. Iubirea, limbajul și masochismul sînt expresia conflictului ca sens original al ființei-pentru-altul. Aceeași circularitate și același eșec marchează toate celelalte dimensiuni ontologice : indiferența, dorința, ura, sadismul, caritatea, toleranța, culpabilitatea și, desigur, libertatea umană.

Deschizîndu-se către tema fundamentală a ontologiei sale, *libertatea*, filosoful francez o pune pe aceasta în atingere cu tema acțiunii, încă din *L'Etre et le Néant*. Spre a-i surprinde structurile el o situează în conexiunea dinamică a lui : *a avea*, *a face*, și *a fi*. Opusă viziunii deterministe, opțiunea explicativă sartriană stipulează : Nu asprimea unei situații este motivul prin care se concepe o stare de

1. J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 382.

Scanned with OKEN Scanner

lucruri mai bună, ci dimpotrivă, concepînd o altă stare de lucruri decît cea existentă, o lumină nouă va cădea asupra suferinţelor noastre şi, atunci, vom decide că ele sînt insuportabile ! Ca şi Heidegger, gînditorul francez susţine că *libertatea nu are esenţă*, că ea nu este supusă faţă de nici o necesitate logică. În ea, existenţa precede şi comandă esenţa. Libertatea se face act iar noi o atingem, de obicei, în cursul actului pe care ea îl organizează cu motivele, mobilurile şi scopurile pe care le implică.

Obsesia filosofică a lui Sartre este aceea de a surprinde existentul uman în singularitatea sa, fie că el se numeşte Baudelaire, Jean Genet sau Flaubert. Nu există o libertate comună atît mie cît şi altuia, susţine filosoful. Nu există o esenţă a libertăţii, ci, dimpotrivă, libertatea este fundamentul tuturor esenţelor. O comprehensiune mai generală a libertăţii este, totuşi, posibilă, în sensul că realitatea umană este fiinţa care poate realiza o *ruptură neantizantă* cu lumea şi cu sine însăşi, o neantizare „a în-sinelui care este". Prin ea pentru-sine-le scapă fiinţei sale, ca şi esenţei sale, fiind întotdeauna altceva decît ceea ce se poate spune despre el. Pe această cale de argumentare, Sartre ajunge la celebra sa expresie : „Eu sînt condamnat să exist pentru totdeauna dincolo de esenţa mea, dincolo de mobilurile şi de motivele actului meu : eu sînt condamnat să fiu liber. Aceasta înseamnă că nu s-ar putea găsi libertăţii mele alte limite decît ea însăşi sau, dacă preferăm, că noi nu sîntem liberi de a înceta să fim liberi" [1]. Omul nu ar putea să fie cînd liber şi cînd sclav. Sau este în întregime şi totdeauna liber, sau nu este deloc.

Este evidentă inconsecvenţa filosofului care apără paradoxul unei fatalităţi a libertăţii, după ce a susţinut alienarea funciară pe care o reprezintă existenţa altului, după ce a afirmat cu hotărîre că in-

1. *Ibidem*, p. 515.

Scanned with OKEN Scanner

fernul înseamnă ceilalți. Pe bună dreptate, un comentator subtil al existențialismului cum este Paul Foulquié, putea să observe că libertatea sartriană, care la punctul de plecare părea să fie o întindere infinită, se constată a nu fi decît o „pseudo-libertate : spontaneitatea celui viu“ [1].

Între planul transcendental al libertății și planul psihologic al voinței și alegerii se manifestă o unitate ontologică de deschidere care este tocmai pentru-sinele, realitatea umană în aria acțiunii. Libertatea este pentru-sinele care *are a fi* propriul său neant pe mai multe coordonate : 1. temporalizîndu-se, adică fiind mereu la distanță de sine și nelăsîndu-se determinat de trecut ; 2. fiind conștiință de ceva și (de) sine însăși, ceea ce înseamnă că nimic nu există în conștiință care să nu fie conștiință de a exista, că nimic exterior conștiinței nu o poate motiva ; 3. fiind transcendență, adică ființă care este proiect ce se definește prin scopul său. Un existent liber decide asupra trecutului său la lumina viitorului.

Sartre s-a aflat într-o perpetuă căutare a unei metode proprii. Tentativa sa de depășire atît a fenomenologiei lui Husserl cît și a hermeneuticii heideggeriene, s-a asociat intenției de depășire a psihanalizei lui Freud și a determinismului materialist. Pornit de la o fenomenologie epurată de Ego, el a întîlnit problematica semnificațiilor și a comprehensiunii în procesul acțiunii umane, fapt care l-a împins către instrumentarul psihanalizei. Acesteia îi reproșa, însă, două neajunsuri : pe deoparte, „determinismul vertical“ și substanțialist al unei explicații cauzale în care actul este simbolul generat de o dorință mai profundă manifestată în trecut, și, pe de altă parte, absența dimensiunii viitorului. Or, după Sartre, tuturor actelor trebuie să li se caute *înscrierea scopului lor în viitor*, cu alte cu-

1. Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, PUF, 1968, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

vinte să li se aplice în sens invers metoda psihanalitică : orice act trebuie conceput ca un fenomen comprehensibil printr-o „reîntoarcere din viitor către prezent".

Explicația cauzală este oaia neagră a opțiunii metodologice sartriene. Pentru că orice acțiune este comprehensibilă altfel decît cauzal, Sartre schițează, încă din *L'Etre et le Néant*, contururile *metodei regresiv-progresive*, pe care o va folosi în *Critique de la raison dialectique* (1960). El afirmă că orice acțiune devine comprehensibilă ca proiect de sine însuși către un posibil, comprehensiunea realizîndu-se în două sensuri : „printr-o psiho-analiză regresivă, urcăm de la actul considerat pînă la posibilul nostru ultim, iar printr-o progresiune sintetică, de la acest posibil ultim coborîm pînă la actul închipuit și sesizăm integrarea sa în forma totală. Această formă, pe care o numim posibilitatea noastră ultimă nu este un oarecare posibil printre altele... Trebuie să concepem dimpotrivă această posibilitate ultimă ca sinteză unitară a tuturor posibilelor noastre actuale" [1]. „Dialectica" sartriană asertează fenomenul originar al ființei-în-lume ca relație originală între totalitatea în-sinelui, sau lume, și propria mea totalitate detotalizată : eu mă aleg în întregime în lumea luată ca întreg. Posibilitatea mea ultimă și totală, ca integrare originală, a tuturor posibilelor mele singulare, și lume ca totalitate care le vine existenților prin apariția mea în ființă — sînt noțiuni riguros corelative. Între aceste limite, noi sîntem permanent amenințați să ne alegem, sîntem permanent amenințați de neantizarea alegerii noastre actuale. Libertate, alegere, neantizare, temporalizare sînt unul și același lucru.

Respingînd necesitarismul esențial al lui Leibniz în problema libertății, care făcea să depindă ordinea cronologică de ordinea eternă a logicului,

1. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 538.

Scanned with OKEN Scanner

Sartre susține că orice posibil real apare numai posibilizîndu-se, adică „începînd din viitor", deoarece realitatea umană, pentru-sinele se reduce la *a face*, a acționa. În acest sens libertatea nu poate exista decît alegîndu-se fără nici o condiționare. Totuși, libertatea pentru-sinelui este întotdeauna angajată. Noi ne sesizăm numai ca alegere în curs de facere. Francis Jeanson a observat că unicul absolut pe care îl acceptă Sartre este un *pariu*. „Pariul asupra omului și, mai întîi, a fiecărui om asupra lui însuși... Absolutul în acest sens... nu este decît alegerea noastră de a exista, de a deveni din ce în ce mai prezenți la noi înșine și la alții" [1]. Pentru Sartre, esențial este faptul că noi sîntem o libertate care alege, însă noi nu alegem să fim liberi. *Sîntem condamnați la libertate*, aruncați în ea, „delăsați" (cum scrie Heidegger). Libertatea vrea să fie o scăpare din strînsoarea datului, dar există un dat al însăși acestei scăpări. Aceasta este facticitatea libertății. Facticitatea libertății rezidă în a nu putea să nu fie liberă. René Lafarge sesiza contradicția în care se încurcă Sartre : condamnat să se facă pe sine, omul nu va putea să se facă ; salvarea noastră este, în acest sens, condamnarea noastră [2].

Este absolut necesar ca din stufoasa descriere și analiză care este *L'Etre et le Néant* să relevăm conceptul de *situație* și structurile ce-i sînt conferite de filosoful francez. „Vom numi situație contingența libertății în plenum-ul ființei, atîta cît este datum care nu este acolo decît pentru a ne constrînge libertatea să nu se reveleze acestei libertăți decît ca fiind deja luminată de scopul pe care ea îl alege. Astfel datum-ul nu apare niciodată ca existînd brut și în sine, el se descoperă pentru pentru-sine întotdeauna ca motiv deoarece el nu se revelează decît

1. Fr. Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Ed. du Myrte, 1947, p. 345.
2. R. Lafarge, *op. cit.*, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

la luminile unui scop care îl luminează. Situaţie şi motivaţie fac una“ [1]. Structura primitivă a unei situaţii constă în faptul că prin depăşirea însăşi a datului, către scopurile ei, libertatea face să existe datul ca acest-dat-de-aici. Orice situaţie este concretă, libertatea fiind aceea care ne desparte de lucruri, care face să existe pentru noi lucruri, cu toată indiferenţa, imprevizibilitatea şi adversitatea lor. Numai pe fondul neantizării lucrurile apar şi se revelează ca fiind legate unele cu altele. A fi liber nu înseamnă a alege lumea istorică în care apari — ceea ce nu ar avea nici un sens — ci *a te alege în lume oricare ar fi ea* [2].

Atitudinea lui Sartre reprezintă o permanentă oscilare între un optimism absolutizant al libertăţii şi un pesimism al eşecului libertăţii în universul alienant al fiinţării împreună cu altul, astfel că „alegerea liberă pe care omul o face de sine însuşi se identifică în mod absolut cu ceea ce se numeşte destinul său“ [3]. Descrierile pe care, cu o inedită obsesie a detaliului, le face filosoful : responsabilităţii, finitudinii, morţii etc. se adună într-o contradictorie şi discutabilă interpretare a libertăţii în situaţie. „Libertatea este totală şi infinită, ceea ce nu vrea să spună că ea nu ar avea limite ci că ea nu le întîlneşte niciodată. Singurele limite de care libertatea se loveşte în fiecare clipă sînt acelea pe care ea şi le impune ei însăşi şi despre care am vorbit în legătură cu trecutul, împrejurările şi tehnicile“ [4].

Filosof al fiinţării insului ca libertate, Sartre şi-a propus să făurească o „fenomenologie specială“, numită *psihanaliza existenţială*, în scopul de a da un temei metodologic surprinderii acelui „veritabil ireductibil“, acelui „secret individual de fiinţă“ care

1. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 568.
2. *Ibidem*, p. 604.
3. J.-P. Sartre, *Baudelaire*, ELU, 1969, p. 36.
4. J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 615.

Scanned with OKEN Scanner

este propriu unei existențe ca Gustave Flaubert (sau Baudelaire, sau Jean Genet). Această metodă specială trebuie să aibă virtutea de a degaja semnificația fundamentală *pe fondul unei alegeri originale*. Pentru-sinele este proiect de ființă, adică este ființa a cărei ființă este în chestiune în ființa sa sub formă de proiect de ființă. „A fi pentru-sine înseamnă a te anunța ceea ce ești printr-un posibil sub semnul unei valori“ [1]. Posibilul și valoarea frecventează pentru-sinele pentru că el este lipsă de ființă. Or, „dorința de ființă“ este ontologic structura fundamentală și umană a persoanei.

În opoziție cu psihanaliza empirică (freudiană) care caută să determine complexul (de pildă complexul oedipian, sau complexul de inferioritate etc.), psihanaliza existențială caută să determine *alegerea originală* ce stă la baza unei conduite creatoare de scriitură cum a fost aceea a lui Flaubert. Psihanaliza existențială presupune : 1. principiul ei stipulează că omul este o totalitate și nu o colecție ; nu există act uman care să nu fie revelator ; omul se exprimă în întregime prin cel mai insignifiant dintre actele sale ; 2. scopul psihanalizei existențiale este de a descifra comportamentele empirice ale omului ; 3. punctul său de plecare este experiența ; punctul său de sprijin este „comprehensiunea preontologică și fundamentală pe care omul o are despre persoana umană“. Ea aparține apriori comprehensiunii umane iar lucrarea ei esențială este o hermeneutică, adică o descifrare, o fixare și o conceptualizare ; 4. metoda este comparativă : prin comparația conduitelor trebuie să facă astfel încît să apară *revelația unică*, adică *alegerea fundamentală*, pe care ele toate o exprimă în diferite chipuri [2]. Metoda psihanalizei existențiale pretinde să fie una individualizatoare și chiar instantaneistă, ea nepu-

1. *Ibidem*, p. 652.
2. *Ibidem*, p. 656—657.

Scanned with OKEN Scanner

tînd fi folosită decît pentru un singur obiect. Sartre mai cere „reinventarea unei simbolici" care să descifreze conduitele printr-un studiu comparativ, criteriul reușitei fiind numărul de fapte pe care ipoteza folosită permite să le explice și să le unifice. Se va adăuga apoi mărturia decizorie a subiectului (acolo unde se poate) iar rezultatele obținute — *scopurile ultime ale individului* — vor putea face obiectul unei clasificări. Pe baza comparării acestor rezultate se vor putea stabili considerații generale asupra unei realități umane „ca alegerea empirică a proprilor sale scopuri".

Încercarea de a făuri o metodă specifică nu este un moment pasager al filosofiei sartriene. Temele ontologiei sale fenomenologice vor fi augmentate de lucrarea de antropologie existențialistă *Critica rațiunii dialectice*, într-o continuitate căreia întîlnirea cu filosofia marxistă nu-i va crea condiția unei conversiuni.

§ 3. *Problema istoriei umane. De la praxis-ul individual, prin practico-inert, la praxis-ul de grup*

Sartre a publicat lucrarea *Critica rațiunii dialectice* după șaptesprezece ani de la *L'Etre et le Néant*, intenționînd, simultan, să depășească fenomenologia în interiorul însuși al acestei metodologii, precum și filosofia marxistă din interiorul însuși al problematicii acesteia. *Chestiunile de metodă* cu care se deschide cartea sînt revelatoare pentru ceea ce am numit obsesia funciară a gîndirii lui Sartre.

Filosoful monismului fenomenului face de la început o declarație care cucerește prin adevărul ei indubitabil : marxismul este „filosofia de nedepășit a timpului nostru", teză care este în același timp

Scanned with OKEN Scanner

suspendată cînd Sartre afirmă că ideologia existenţialistă este o „enclavă“ în marxismul însuşi, generată şi refuzată totodată de acesta. Ideologia existenţialistă ar moşteni de la marxism două elemente „hegeliene“ : Istoria şi Adevărul înţelese ca *totalizare,* ca deveniri totalizante. Concepută ca un raport dintre cunoaştere şi fiinţă, raţiunea va fi tocmai relaţia mişcătoare dintre totalizarea istorică şi adevărul totalizant. Convingerea filosofului este că o deosebire radicală se deschide între *raţiunea pozitivă* proprie ştiinţelor naturii, şi *raţiunea nouă,* relaţia nouă dintre gîndire şi obiectul ei, pe care ne-o arată comprehensiunea omului prin omul însuşi, specifică dezvoltării antropologiei. Noua raţiune va putea fi surprinsă numai prin instrumentele unei dialectici critice şi autocritice, deosebite de cele ale raţiunii analitice şi de cele ale dialecticii anterioare. Punctul de vedere al acestei noi dialectici va trebui să fie acela al *totalizării sintetice în desfăşurare,* începînd de la serii şi grupe şi ajungînd la totalizarea însăşi *a istoriei în curs de facere şi a adevărului în devenire.*

Cu toate că acceptă adevărul comun, după care mai curînd există filosofii, decît Filosofia una singură, Sartre concede gîndului că „o filosofie se constituie pentru a da expresie mişcării generale a societăţii ; şi atît cît ea vieţuieşte, serveşte de mediu cultural contemporanilor“ [1]. O astfel de filosofie, ca totalizare a ştiinţei timpului, ca unitate de metodă, de idee regulatoare, de armă ofensivă şi de limbaj, rămîne eficace atîta vreme cît rămîne viu praxisul, acţiunea socială care a generat-o, care o poartă şi pe care o luminează. Aşa au fost în gîndirea modernă : momentul Descartes-Locke, momentul Kant-Hegel şi momentul Marx. În legătură cu aprecierile făcute de Sartre la adresa marxismu-

1. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique,* Gallimard, 1967, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

lui, putem repeta ceea ce s-a spus cîndva despre Montaigne că e cu atît mai periculos şi mai ascuns, cu cît nu minte şi nu e de rea credinţă întotdeauna. Sartre declară : „Am constatat adesea că un argument antimarxist nu este decît întinerirea aparentă a unei idei premarxiste. O pretinsă depăşire a marxismului nu va fi în cel mai rău caz decît o reîntoarcere la premarxism, iar în cel mai bun caz redescoperirea unui gînd deja conţinut în filosofia ce se crede că a fost depăşită“ [1]. Împărtăşim teza filosofului sovietic V. N. Kuznețov, după care, pentru învăţătura marxistă, „filosofia lui Sartre prezintă un interes deosebit, deoarece existenţialismul francez ateu, în decursul unui timp îndelungat, a apărut ca antipodul direct al marxismului, iar mai tîrziu a început a se pretinde în rolul de filosofie complementară a marxismului“ [2].

Deşi apreciază materialismul istoric drept singura filosofie a timpului nostru, singura interpretare valabilă a istoriei, Sartre vede în existenţialismul ateu singura apropiere concretă de realitate. De la această aserţiune categorică străduinţa sa va lua chipul unei hirsute edificări a unui aşa-zis „monism al materialităţii“, aflat în opoziţie deschisă cu toate tezele mai importante ale materialismului dialectic şi istoric. De aici înainte teoria marxistă este etichetată ca „ştiinţă pură şi îngheţată“, apriorism sau violenţă idealistă, lichidare a particularităţii, „scolastică a totalităţii“ etc. Enclava sau ideologia pe care o constituie existenţialismul lui Sartre ambiţionează să fie autentica filosofie a istoriei în curs de totalizare.

Căutînd contradicţii, chipurile prezente între Marx şi Lenin, filosoful noului *cogito* încearcă să apere drepturile subiectivităţii făurind o antropolo-

1. *Ibidem*, p. 17.
2. V. N. Kuznețov, *Jan-Polî Sartr i eczistenţializm*, Moskva, 1969, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

gie care critică atît ipostaza unei „priviri nonsituate“ (Marx), cît și ipostaza unei cunoașteri redusă la pasivitate (reflectare, la Lenin). Singura teorie a cunoașterii care ar fi astăzi valabilă, consideră Sartre, „este aceea care se întemeiază pe acest adevăr al microfizicii : experimentatorul face parte din sistemul experimental. Este singura care permite de a îndepărta orice iluzie idealistă, singura care arată omul real în mijlocul lumii reale“ [1]. În fond, Sartre neagă orice raționalitate obiectivă, orice legitate în natură și societate, reducînd întreaga problematică la interioritatea unui praxis uman. În ultimă instanță, o astfel de poziție este un pozitivism fenomenologic, adică un idealism subiectiv. În plus, apelul exclusiv la prestigiile *relației de impreciziune* din microfizică — legitate care nu are valabilitate în alt spațiu epistemologic — ne arată opțiunea unilaterală atît a gnoseologiei cît și a antropologiei sartriene.

Sartre a vrut să clădească o teorie a cunoașterii care *situează* cunoașterea în *lume* și care înțelege conștiința ca moment al *praxisului* (acțiunii) sau ca „negativitate situată“. Pe o astfel de cale, el spera că într-o bună zi — atunci cînd omul se va fi eliberat de sub jugul *rarității* — va fi posibilă depășirea marxismului de către o „filosofie a libertății“. Negăsind în marxismul contemporan „nici o știință, nici o metodă“, Sartre dă curs intenției sale permanente de a făuri o metodă. Noul instrument de comprehensiune a socialului și umanului va trebui să fie receptiv, mai ales la diversitatea *mijlocirilor*, a mediațiilor care se țes în societate, ca rezultat al acțiunii făuritoare individuale. Această metodă, schițată și în lucrările anterioare, este *metoda progresiv-regresivă*, singura în măsură — după Sartre — de a nu cădea în păcatul eliminării și „suprimării di-

1. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 30, nota 1.

Scanned with OKEN Scanner

versului" și al înlocuirii particularului prin universal — păcat propriu marxismului contemporan.

Influențat de lucrarea lui Henri Lefebvre „Perspectives de sociologie rurale" (1953), Sartre descrie elementele metodei : „o complexitate orizontală" (structură socială, detalii demografice, familie etc) și „o complexitate verticală", completate de momente și tehnici auxiliare : a. descriere — observație, privire informată prin experiență și printr-o teorie generală ; b. analiză regresivă a realității și efort de datare exactă ; perspectivă istorico-genetică, adică efort spre a regăsi prezentul, dar elucidat, înțeles, explicat [1]. Sartre crede că numai printr-un asemenea instrumentar amplificat ar fi posibil un acces eficient la „originalitatea faptului" și la adevărata *ierarhie a mediațiilor*, la „mijlocirea privilegiată" care scapă tuturor celorlalte metodologii și marxismului însuși.

Aproximarea unei persoane singulare cum a fost Flaubert are șanse numai dacă metoda regresiv-progresivă fuzionează cu psihanaliza existențială, surprinzînd chipul aparte în care autorul lui *Madame Bovary trăiește*, „ca copil" condiția sa viitoare în ciuda familiei și a mediului său social. Interiorizarea exteriorității este un fapt ireductibil. Trebuie detectate, întotdeauna, *relațiile singulare* și trăirea acestor relații.

Concepția filosofică a lui Sartre este un *anti-physis*, o negare de principiu a valabilității oricărei filosofii a naturii. La el nu poate fi vorba nicidecum despre o sprijinire a ontologiei umanului pe ontologia naturii, și nici a raționalității socialului pe o raționalitate sau legitate a naturii. Teza centrală a antropologiei sartriene constă în afirmarea decisă a *ireductibilității praxisului uman*, singura în măsură să dea coerență unei dialectici autentice. Acest *partipris* apare cu consecvență chiar și atunci cînd concepte de esență ale gîndirii sale, cum sînt *nevoia*

1. *Ibidem*, p. 41—42, nota 1.

și *raritatea*, dobîndesc sensuri și conotații care trimit, implicit, către o realitate mai amplă decît cea umană, și care nu poate fi niciodată ignorată : natura.

Teoria sartriană a praxisului vrea să fie o nouă dialectică, o dialectică lipsită de determinism [1] și care definește *omul* prin „depășirea unei situații", prin proiect către posibilele sale, acțiunea fiind legată de viitor, de ceea ce „*nu* a fost *încă*". În această optică, singur proiectul ca depășire subiectivă a unei obiectivități către o altă obiectivitate, ca mediație și trăire între două momente ale obiectivității, poate da seama de istorie, de creativitatea umană [2]. Sartre vorbește totodată de *totalizare*, ca proces de dezvăluire dialectică, sintetică, a semnificațiilor așa cum le prezintă viața. Totalizarea trebuie să descopere unitatea pluridimensională a actului, condiție a întrepătrunderii reciproce și a relativei autonomii a semnificațiilor. O cunoaștere dialectică de acest gen cere o „nouă raționalitate", aceea a specificității ireductibile a unui eveniment istoric, a unei ideologii, a unei opere etc. Totalizarea dialectică trebuie să îmbrace actele, pasiunile, munca și nevoia, precum și categoriile economice. Ea trebuie să replaseze agentul și evenimentul în ansamblul istoric, să-l definească în raport cu orientarea devenirii și să determine exact sensul prezentului ca atare. Sartre își mai numește opțiunea explicativă, „metodă existențialistă", considerînd-o drept singura „metodă euristică", deoarece *ne învață totul din nou*, atît regresiv, cît și progresiv. Unicul ei mijloc este *du-te-vino*-ul [3].

Este vorba despre un drum al interpretărilor *diferențiale* și al ipotezelor *singulare* în cadrul abstract al semnificațiilor universale. Conjugat cu exi-

---

1. *Ibidem*, p. 53.
2. *Ibidem*, p. 68.
3. *Ibidem*, p. 87.

Scanned with OKEN Scanner

genţa totalizatoare, acest drum permite ca singularitatea de conduită sau de concepţie să fie înţeleasă, *înainte de toate*, ca realitate concretă, ca „totalizare trăită", ca „individ total" sesizat în procesul de obiectivare. Dînd exemplu cazul lui Flaubert şi romanul acestuia *Madame Bovary*, Sartre precizează că, pe calea *regresivă*, viaţa autorului este luminată de operă, ca de o realitate a cărei determinare totală se află în exteriorul ei, în acelaşi timp în condiţiile care o produc şi în creaţia artistică ce o încheie şi o completează exprimînd-o. Odată citită, opera devine ipoteză şi metodă de cercetare pentru a clarifica şi lumina biografia. Întrebările regresive dau posibilitatea de a interoga, de exemplu, grupul familial *„ca realitate trăită şi negată de copilul Flaubert"*. Mergînd pe calea *progresivă*, trebuie regăsită mişcarea de îmbogăţire totalizatoare care generează fiecare moment, începînd din momentul anterior, elanul care pleacă de la obscurităţi trăite spre a ajunge la obiectivarea finală, adică proiectul prin care Flaubert, pentru a scăpa de mica burghezie, se va lansa printre diversele cîmpuri de posibile —, către obiectivarea alienată a lui însuşi, constituindu-se ineluctabil şi indisolubil ca autorul lui *Madame Bovary* şi ca acest mic-burghez care el n-a vrut nici odată să fie [1].

Incontestabil, bogăţia şi varietatea atîtor unghiuri de abordare, ca şi trecerea subtilă de la un plan la altul al vieţii şi operei, ne poate deschide, în cazul privilegiat al lui Flaubert, către o profundă comprehensiune a unui secret de viaţă şi creaţie. Aidoma unei intuiţii eidetice, comprehensiunea este un fel de *non-ştiinţă raţională* în sînul unei cunoaşteri ambigui, în care — aşa cum doreşte Sartre — in-

1. *Ibidem*, p. 90.

Scanned with OKEN Scanner

terogatorul, interogația și interogatul fac o singură realitate [1].

Hirsuta lucrare neterminată, din 1960, cu cele peste 390.000 cuvinte ale sale (față de numai 250.000 ale lui *L'Etre et le Néant*) [2], respinge orice dialectică anterioară care face apel la ideea de legitate, determinare cauzală, necesitate și întîmplare, încercînd să instituie o „dialectică critică" a praxisului care neagă „dogma" raționalității realului în care s-ar fi „blocat" marxismul. Sartre ignoră deliberat caracterul secund, derivat, al rațiunii umane dialectice, față de ordinea conexiunii universale obiective a naturii în perpetuu proces. Pentru filosoful praxisului, noțiunea de *dialectică* are sens numai în raportul dintre *rațiunea constituantă* (acțiunea conștientă, creatoare umană) și *rațiunea constituită* (istoria). Rațiunea dialectică se face mereu, ea nu întîlnește o dialectică a ființei.

De pe platforma unui umanism ipostaziat, suficient sieși, Sartre numește materialismul dialectic al lui Marx și Engels, „materialism dialectic al exteriorului sau transcendental" și „încercare gigantescă și avortată... de a lăsa lumea să se dezvăluie din ea însăși și nimănui" [3]. Universalitatea acțiunii umane și sfera umană a constituirii istorice a sensului și valorii nu îndreptățesc o anihilare a genezei însăși a socialului de pe fondul unei mișcări materiale care, în esență, nu are început, ci este veșnică iar, în detaliu, nu începe cu omul [4]. Pe această negație a dialecticii „exteriorului" este dezvoltată, în fapt, întreaga lucrare *Critique de la raison dialectique*.

---

1. *Ibidem*, p. 107.
2. Anthony Manser, *Sartre. A philosophical Study* (Cf. M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, 1967, p. 338).
3. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 124.
4. T. Ghideanu, *Dialectică și praxis la Fr. Engels*, „Cronica", nr. 48, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

Teoria antropologică a lui Sartre urmărește să fie o teorie a „totalizării din interior a temporalizării ca sens al istoriei", singurul sens acceptat de el materialismului istoric fiind acela de „materialism al interiorului". Pentru a caracteriza poziția ontologică a lui Sartre în antropologia sa, sînt potrivite cuvintele lui Lenin cînd se referea la machiștii ruși, care deveniseră materialiști „sus" rămînd idealiști „jos" [1].

Ideile lui Lenin concordă pe deplin cu afirmația lui Engels, conform căreia „natura constituie piatra de încercare a dialecticii" [2]. Ceea ce este mai mult decît evident este faptul că Sartre, filosoful monismului fenomenului, se claustrează într-un praxiologism îngust, atunci cînd încearcă o fundare a antropologiei. „Dialectica, dacă există — scrie Sartre — nu poate fi decît totalizarea totalizărilor concrete operate printr-o multiplicitate de singularități totalizante. Este ceea ce aș numi nominalismul dialectic" [3]. Nici că se putea o caracterizare mai bună pentru o filosofie asupra „jocurilor complexe" ale praxisului.

În eșafodajul argumentativ și în suita termenilor introduși de teoria sartriană a praxisului, *inteligibilitatea fundamentală a rațiunii dialectice este aceea a unei totalizări*. Cu alte cuvinte, trebuie să existe o totalizare în proces, într-un anumit sector ontologic, care să fie imediat accesibilă unei gîndiri ce se totalizează ea însăși fără încetare, ca o comprehensiune a totalizării din care ea emană și care se face obiectul său [4]. Alături de conceptul totalizării, Sartre introduce conceptul de totalitate — ca moment opus praxisului și marcat de inerție. Prin

1. V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, 1948, p. 372.
2. K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 24.
3. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 132.
4. *Ibidem*, p. 137.

Scanned with OKEN Scanner

totalități inerte filosoul desemnează : mașinile, obiectele practice, ustensilele etc. Relația umană de o importanță capitală, prin prisma contradicției dintre *inerție* și *praxis* este *practico-inertul.*

Analiza filosofului noii dialectici pleacă de la așa-zisa *experiență critică* înțeleasă ca tentativă individuală de a sesiza momentul totalizării istoriei pe parcursul propriei vieți. Întîi este praxisul trăit, apoi apare reflexia critică, adică praxisul reconstituant. Sartre opune categoric — deci metafizic — rațiunea dialectică rațiunii analitice a științelor (care ar interpreta noul prin condiții vechi). Noul vine în lume numai prin praxisul uman-susține filosoful — și deci rațiunea dialectică întemeiază, dirijează și reinventează rațiunea „pozitivistă", ea îi dă inteligibilitate. Făcînd distincția importantă dintre *dialectica constituantă* și *dialectica constituită,* Sartre introduce de fapt o triadă explicativă care străbate întreaga lucrare *Critica rațiunii dialectice : praxisul individual* (adevăratul constituant), *practico-inertul* („materialitate" socială care mediază pe oameni și este mediată de acțiunea acestora, organism material, nevoi materiale, „materie lucrată", singura accepție sartriană despre materialitate) și *praxisul de grup.* Toate aceste trei momente ale totalizării istorice sînt privite de filosof într-o „circularitate dialectică" de mediere reciprocă.

Practico-inertul este într-un fel medierea capitală a socialului și a istoriei, căci numai în cîmpul său poate căpăta înțeles *raritatea,* condiția-princeps a socialității la Sartre. Raportul dintre această „materialitate" și indivizi se exprimă univoc — arată filosoful — ca luptă înverșunată împotriva rarității. Raritatea este o tensiune, o unitate prin negativitate, căci simpla existență a fiecăruia apare ca risc constant de non-existență pentru un *altul* și pentru *toți* [1]. Raritatea se dezvăluie ca destin, ca veritabila domi-

1. *Ibidem,* p. 206.

Scanned with OKEN Scanner

nare a omului de către mediul interiorizat, iar munca se defineşte ca praxis ce vizează să satisfacă *nevoia* în cadrul rarităţii, printr-o negare particulară a acesteia. Astfel *violenţa* apare ca structură a acţiunii umane, dîndu-se totodată şi ca o contraviolenţă. În marginea acestor idei revin, la Sartre, destul de des şi pe multe pagini, argumente desuete pe care le găsim la un Dühring sau la un Malthus. Evident, toate detaliile istorice sînt foarte instructive (vezi referirile la problema defrişărilor în China, şi cele privitoare la „fuga aurului" în Spania) [1], dar explicaţia devine din ce în ce mai contradictorie, deoarece, în loc să apeleze la determinismul social prin mod de producţie etc, această teorie a praxisului interiorităţii foloseşte o premisă de exterioritate : *raritatea* (raritate în oameni, resurse naturale etc). În concluzie, pe de o parte, asistăm la inconsecvenţe fundamentale pentru un astfel de monism al interiorităţii, iar pe de altă parte, la unilateralitate. Oricum, periplul haletant şi hirsut al antropologului tematizează tot ce poate fi tematizat din cîmpul socialului : libertatea, interesul, necesitatea, fiinţa de clasă, maşinile, colectivele, serialitatea ca structură a colectivelor, grupul totalizant, alienarea, praxisul comun, grupul în fuziune, jurămîntul şi teroarea, puterea, organizarea etc.

Un alt instrument explicativ pe care îl uzitează antropologia sartriană, este *teoria reciprocităţii*, un fel de cheie pentru toate problemele puse de pluralitatea dialecticilor socialului. Fiind şi aceasta opusă oricărui determinism real, în optica ei o instituţie ca mariajul, de pildă, apare ca o *ceremonie bilaterală* şi *simetrică* actualizînd o reciprocitate [2]. Deşi pleacă în argumentarea sa de la lucrarea structu-

1. *Ibidem*, p. 221.
2. *Ibidem*, p. 487—492.

Scanned with OKEN Scanner

ralistului Claude Lévi-Strauss, *Structurile elementare ale înrudirii*, Sartre ajunge pe o poziție aflată la antipod cînd crede că o *structură* este legătura reciprocă la nivelul praxisului comun. Este firesc să cazi într-o astfel de absolutizare a indistincției (aici a sexelor, cutumelor, familiilor) cînd utilizezi ca metodologie fundamentală : *du-te-vino*-ul. Analizele consacrate suveranității, statului, națiunii, umanității, clasei muncitoare eșuează în repetarea unor teze foarte vechi enunțate la timpuri diferite de Malthus, Smith, Gumplowicz și Dühring asupra *violenței*, ca rău etern al umanului [1].

Pe fondul rarității se revelează amenințarea profundă a omului pentru om. Omul este ființa prin praxisul căreia omul este redus la starea de obiect chinuit. Realizarea liberă a umanului se produce prin mijlocul dezumanizării Celuilalt, a semenului. Scandalul este imposibilitatea pentru amîndoi de a coexista [2] — constată filosoful. Aceasta este și „concluzia" unei opere obsedate de constanta de eșec a omului.

Conștiință activă a timpului nostru, Sartre a militat consecvent pentru elevarea în demnitate a individului uman, sub cele mai vitrege constelații. Nu totdeauna clară și consecventă, atitudinea sa se întoarce mereu către întrebarea : *Ce poate fi un om astăzi ?* [3], fie că acesta este Flaubert sau Sartre, sau altcineva.

1. *Ibidem*, p. 690—730.
2. *Ibidem*, p. 752.
3. Cf. *România literară*, nr. 25—26, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL V

Mitologia temporalității și critica ei la Gaston Berger

§ 1. *Reacția anti-prometeică*

Pasiunea eternității umane l-a caracterizat atît pe Descartes, cît și pe Bergson sau Husserl. Această vocație a non-perisabilității omenescului revine perpetuu, ca o nostalgie, dar și ca o credință, chiar în filosofiile care nu-și află reazem într-o transcendență absolută. Există, pare-se, adînci temeiuri ca rațiunea și ordinea conștiinței umane să încerce a scăpa de sub tirania timpului și a istoriei. Valorile umane configurează, adesea, un orizont de idealitate, proprie omului și sensului acțiunii, cunoașterii și împlinirii umane.

Gaston Berger este unul dintre fenomenologii contemporani care au reluat problema timpului și a eternității pe dimensiunea filosofică a lui *ego transcendental*. Fidel vocației eterne a filosofiei, lui Berger i se poate atașa caracterizarea pe care a făcut-o el însuși axiologului Louis Lavelle : „El aparține... acestei mici trupe de înțelepți veritabili, care sînt indiferenți față de modă și se arată îngrijorați de adevăr mai mult decît de actualitate“ [1]. Pasiunea gînditorului fenomenolog a fost alimentată de strigătul tragic al lui Augustin și de cel al lui Pascal : „Este ceva îngrozitor să simți scurgîndu-se tot ceea ce posezi“ [2]. Ceea ce îl nemulțumește pe Berger constă tocmai în faptul că „oamenii de

1. G. Berger, *Le Temps et la participation dans l'oeuvre de Louis Lavelle* în *Phénoménologie du Temps et Prospective*, 1964, p. 176.

2. Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, p. 429.

astăzi au aviditatea lui Pascal, dar nu mai cred în eternitate ci în timp".

Suspectînd prestigiul filosofic pe care timpul l-a dobîndit în veacul nostru, Berger socoate că încrederea în originalitatea și importanța problemei reprezintă un produs al achizițiilor teoriei istoriei, ale teoriei evoluționiste și, desigur, ale dialecticii formulate în veacul trecut. În toate acestea, timpului i s-a conferit demnitatea unei *substanțe cu virtuți creatoare*. Atît filosofia marxistă cît și filosofiile existențialiste, prin aprecierea dată omului ca ființă esențialmente istorică, nu au făcut altceva — după Berger — decît să „secrete" întreaga semnificație a existenței umane, de la timp. Situație din care omul „nu are nici un mijloc de a evada" (Simone de Beauvoir), dimensiune de prezență a acordului „omului cu sine însuși și cu altul" (M. Merleau-Ponty), timpul, această „adevărată lume reală" (Gusdorf), îi permite omului să refuze transcendența divină și să realizeze conștiința despre libertatea sa absolută, prin care „omul se face alegîndu-și morala sa" (Sartre).

Berger afirmă că omul modern este omul prometeic, ființa care își serbează libertatea sa structurală atașîndu-se la existența terestră temporală. Tendința aproape generală de a-l închide pe om în timp, recunoscîndu-i, totodată, acestuia o independență absolută, îi apare lui Berger a fi o teză de nesusținut. Acestei tendințe i-au căzut pradă Heidegger, cînd releva că viața noastră este „ființă pentru moarte", și Albert Camus, cînd a avut revelația absurdității existenței. Fenomenologul francez ajunge, astfel, în ipostaza istorică a unuia dintre foarte puținii critici contemporani ai înțelegerii curente a timpului. El marchează etapele principale ale unei critici „minuțioase", dresate timpului și istoriei, insistînd asupra acelor accepții care, după opinia lor, sînt creatoare de paradoxuri.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea centrală a atitudinii lui Berger enunță: *Singur prezentul este real!* Trecutul și viitorul nu există, deoarece nu are sens să fie considerate drept modalități, maniere diferite ale lui „a nu fi". *Non-ființa nu are modalități* și, în cazul acesta, trecutul și viitorul califică doar prezentul. Cele trei momente tradiționale ale timpului: trecut, prezent și viitor, nu sînț altceva decît: *amintirea, atenția* și *așteptarea*. Berger consideră că la fel au gîndit despre timp Augustin și Spinoza, împotriva lui Bergson și a existențialiștilor [1].

Pe de altă parte, totuși *prezentul nu are o plinătate suficientă*, căci — respingînd deopotrivă ideea unui prezent punctual, cît și pe aceea a unei durate în perpetuă curgere densă — trebuie recunoscut, observă Berger, că prezentul care „susține" trecutul și viitorul, nu are sens decît prin intermediul acestora. Astfel, în percepție sesizăm o unitate reală a memoriei, atenției și proiectului nostru. Timpul nu este o substanță, ci el se epuizează în relații pure.

Ideea despre irealitatea *timpului istoric* adaugă și ea contradicții noi celor pe care Berger le-a dezvăluit mai sus. Timpul istoric nu este nicidecum cunoscut prin memorie, ci printr-o „construcție intersubiectivă", printr-un fel de memorie cosmică. Totodată, istoria realizează o juxtapunere de momente incompatibile, exclusive chiar unele față de altele, într-un concept cum este acela de *perioadă*. Expresia „cel de al doilea război mondial", de exemplu, îi probează lui Berger o irealitate, deoarece faptul de a ne gîndi la 20 iunie 1940, care nu mai există, înseamnă să aruncăm într-o irealitate de al doilea grad evenimentele primăverii lui 1940, care erau atunci deja trecute, iar pe acelea din 1942 sau din 1944, care erau abia viitoare, de asemenea. Nu-

1. G. Berger, *L'Homme et ses limites*, în vol. cit. p. 76—80.

Scanned with OKEN Scanner

mai prin intermediul tuturor acestora expresia „război mondial“ capătă sens. Or, istoria nu poate fi redusă să cerceteze „legea intemporală a devenirii“. Istoria se ataşează de originalitatea concretă a momentelor, în vreme ce ştiinţele celelalte ignoră istoria şi neagă durata. Timpul istoric nu poate fi redus la o spaţializare a duratei. Ca şi Bergson, Gaston Berger observă că schemele şi graficele susţin doar gîndirea istoricului, dar ele nu o pot nicidecum constitui pe aceasta. Există o unitate reală a curgerii timpului şi a conservării momentelor sale, care ne permite recunoaşterea sensurilor şi înţelegerea evenimentelor.

Ceea ce caracterizează gîndirea modernă, după acest filosof, ar consta în *refuzul metafizicii* şi al *gîndirii eternului,* în dorinţa de căutare de sine în istorie, de unde şi angoasa funciară ce străbate o astfel de gîndire. În optica acesteia, timpul devine „o manieră de a proiecta în imagini nostalgia insurmontabilă spre ceea ce vieţuieşte, fără a fi expus acestei morţi continue, care este în noi fuga conţinuturilor de conştiinţă. Timpul este, astfel, simultan, marca slăbiciunii noastre reale şi a ambiţiei noastre infinite“ [1].

Concepţia filosofică a lui Berger face din timp o „construcţie“, un „miraj“, o operă strict umană. Ca fenomenolog, Berger priveşte timpul ca pe o *coordonată a credinţei noastre naturale,* deci un produs al conştiinţei psihologice, care numai în urma unei reducţii eidetice — dublată apoi de o reducţie fenomenologică — îşi va trăda demnitatea ontologică secundă, deschizînd astfel calea unei revelări profund laice a eternului. Omul se crede închis în timp, cînd de fapt, el este prizonierul unui *miraj al său.* În loc să se piardă în astfel de imagini, omul se poate concentra pentru a-şi repune condiţia în

1. *Ibidem,* p. 80.

Scanned with OKEN Scanner

chestiune. În felul acesta, el se va putea deschide progresiv către ființă, către ceilalți oameni și către acțiunile lor temporale. Prin noua sa atitudine — cea veritabil filosofică — omul va înțelege că *ființa sa nu este în timp* și pentru moarte, ci este în „eternitate dar pentru timp".

Prin întreaga sa concepție, Berger se situează într-o antiteză netă față de ceea ce el numește „prometeismul contemporan : credința în realitatea absolută a timpului", atitudine caracteristică mai ales pentru filosofia existențialistă. În deplin acord cu Aimé Forest, pentru care existențialismul este esențialmente o filosofie a temporalității, Berger precizează că „existențialismul ateu este o filosofie a temporalității absolute". Timpul ca mijloc universal „naturalizează" tot ceea ce închide în el. În acest cadru inexorabil, oamenii, „asemenea animalelor și zeilor", duc o existență absurdă care nu conduce la nimic și pe care moartea o face derizorie. Această putere supremă a timpului face posibilă revolta lui Prometeu. Omul modern persiflează atotputernicia unui Jupiter care l-a creat liber. El ridică împotriva cerului libertatea sa, adică temporalitatea sa. Această fatalitate a revoltei, această „condamnare la libertate nu poate avea alt cadru decît timpul, iar nota sa dominantă este angoasa" [1].

Fenomenologia a fost cea dintîi care, reamintind distincția veche a lui Platon, dintre aparență și realitate, a definit geneza filosofiei prin *decepția generală față de atitudinea naturală*, prin vocația interiorității, a profundului și esențialului, prin dezvăluirea insuficienței datului. Gaston Berger împărtășește credința că filosofia își împlinește cu adevărat opera sa, atunci cînd ea ajută omului să ia cunoștință de eternitatea sa, cînd îi permite să se

---

1. Tudor Ghideanu, *Fenomenologia timpului după Gaston Berger*, rev. Ateneu, nr. 5 (70) și 6 (71), 1970.

Scanned with OKEN Scanner

descopere pe sine ca „transcendental", cînd înţelege că el este de o cu totul altă natură decît reprezentările ce i se oferă, cînd afirmă că nici el, omul, nu este în natură, după cum nici natura nu se află în el [1].

O astfel de concepţie asupra subiectului uman are virtutea de a deconcerta — recunoaşte însuşi Berger —, deoarece ceea ce refuză cel mai mult să accepte gîndirea contemporană este *intemporalitatea omului*. Toate acţiunile par să presupună timpul drept cadru de manifestare a lor, iar natura drept obiectul lor. Altfel orice acţiune şi-ar pierde sensul, iar libertatea ar dispare. Dar fenomenologul francez apreciază că astfel de argumente ar putea fi valabile doar în gura acelora care nu au atins *intuiţia eternităţii interioare*. „Pentru a te înţelege ca subiect, trebuie să fi depăşit stadiul în care acţiunea îşi exercită prestigiul, trebuie să te concepi ca fiind exterior naturii, dealtfel legat de ea şi fără independenţă veritabilă (ceea ce înseamnă exact cuvîntul transcendental)". Pierderea credinţei în absolutul timpului este neliniştitoare chiar mai mult decît pierderea credinţei în absolutul naturii, dar, pentru Berger, un asemenea absolut nu probează soliditatea ce i se atribuie, ci dimpotrivă devine un prilej de paradoxe.

„Contradicţiile" pe care le generează conştiinţa comună, asupra timpului, au fost reluate de fenomenologul francez în foarte multe din lucrările sale, comunicate la răstimpuri largi, în congrese internaţionale sau în disputele cu filosofii francezi de alte orientări. De fiecare dată ideile sale asupra temei timpului erau însoţite de mereu alte şi alte particularizări. Astfel, filosofiei simţului comun, care propune că nu trebuie să spunem : trecutul nu este, ci

---

1. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

nu *mai* este, iar în ceea ce privește viitorul, că nu este *încă*, Gaston Berger îi reproșează un evident abandon al raționalismului deoarece, prin asemenea disocieri, s-ar admite modalități diverse ale non-ființei, precum : non-ființa pură, non-ființa trecutului actualizabilă prin memorie, și non-ființa viitorului actualizabilă prin jocul cauzelor sau prin exercițiul voinței.

Iată, deci, cum unui adept fervent al lui Husserl, calificarea neantului (operație în care au excelat Heidegger și Sartre) i se pare a fi *un nonsens,* un atentat la principiile rațiunii umane. Studiul fenomenologic al procedeelor prin care se pot verifica propoziții de tipul „aceasta s-a petrecut", „aceasta a fost efectuată" confirmă ideea că *prezentul este unicul loc de verificare.* Trecutul este „inefectuabil" prin esență, adică el este *atins numai în prezent.* El nu parvine la existență decît pentru a muri ca trecut. Întregul efort spre a elucida semnificația timpului ne readuce inevitabil în prezent. Fericitul Augustin ar fi disociat foarte bine — după fenomenologul Berger — pe de o parte, realitatea trecutului ca *memorie,* iar pe de alta, realitatea viitorului ca *așteptare* a noastră. Ființele temporale degajă o *stranietate,* mai cu seamă atunci cînd sînt adunate într-o perioadă, cum sînt, de exemplu, „domnia lui Ludovic al XIV-lea" sau „războiul de 100 de ani". Relațiile precise, verificabile, pe care le indică aceste cuvinte, nu acoperă de fapt nici o ființă reală. „Curba ideală" a perioadei desemnează în fond elemente care se exclud, așa cum se exclud 1697 și 1661 etc.

Pe aceeași cale de respingere a unui „în sine" temporal, Berger neagă pe bună dreptate că spațiul și timpul ar avea funcții simetrice. Pentru el, spațiul și timpul se opun mai mult decît se aseamănă. *Spațiul este implicație de existență,* în sensul că fața unei file pe care o văd implică reversul ei pe

Scanned with OKEN Scanner

care nu-l văd. *Timpul este negație de existență:* prezentul neagă tot restul, încît fiecare moment prin apariția sa le distruge pe toate celelalte [1]. Grație structurii sale, timpul poate fi acceptat numai ca un *sistem de relații pentru o gîndire actuală,* și nu ca o ființă particulară sau ca un mediu în care se situează ființele. La argumentul după care suprimarea oricărei realități a timpului ar dispensa conștiința într-un prezent lipsit de „densitate", filosoful francez răspunde că această teză presupune tocmai ceea ce era în discuție — cunoașterea realității timpului, imaginarea unui continuu unidimensional, timpul, în care se deplasează ca o limită fără densitate, prezentul. Or, singurul loc în care facem experiența devenirii este *prezentul,* numai el are densitate.

După relevarea atîtor contradicții, se pune întrebarea: care sînt totuși rațiunile care au împins omul să-și construiască acest *mit al timpului?* Experiența fundamentală a conștiinței, răspunde Berger, este aceea a *insuficienței datului.* Ceea ce vedem, nu numai că nu ne ajunge nouă, dar nu-și ajunge nici sieși. Datul trimite întotdeauna la un oarecare *altceva,* care îl susține și îi dă sens. Există două modalități pentru a înlătura această insuficiență: „Una de a aduce lumea la principiul ei, cealaltă de a desfășura indefinit seria de aparențe, lățind prezentul prin trecut și prin viitor" [2]. În această perspectivă ultimă, omul este explicat prin *istoria* lui, sau prin *proiectul* lui, ceea ce înseamnă a-i întemeia ființa pe neființă. Situația echivalează, în ochii acestui adept al eternității umane, cu a-l fixa pe om în regretul unui paradis pierdut, sau cu a-l angaja într-o cursă după o fericire care îi scapă mereu.

Construcția timpului devine, astfel, rezultatul unei fugi din fața realului, timpul nefiind un simbol al eternității, ci doar parodia acesteia. Prin re-

1. *Ibidem,* p. 116.
2. *Ibidem,* p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

pudierea credinței în realitatea timpului Berger spera să dea o interpretare nouă *libertății umane.* O libertate care să fie legată de ființa unui *eu* etern, care să nu mai fie acea libertate împrăștiată, derutată, voind cînd una cînd alta. Viața noastră nefiind un șir de voliții independente, proprii unei libertăți „parțiale", dispersate, trebuie să concepem libertatea în adevărata ei esență — aceea de a fi absolută și egală omului și lui Dumnezeu, după cum a scris Descartes. O libertate numai „parțială" este o contradicție la care s-a ajuns prin confundarea libertății cu *puterea.*

Berger asumă adevărul cartezian că *sîntem cu atît mai liberi, cu cît sîntem mai puțin indiferenți.* Libertatea nu este posibilă decît procedînd, iscîndu-se din eternitatea însăși a eului nostru, care exclude lipsa de interes pentru ființă. Ea are sens numai la confluența metafizicii și a moralei. Ea nu este o libertate de indiferență [1].

Este extrem de interesant de urmărit ce a devenit o idee dominantă în fenomenologie, deși de impas pentru ea, — problema timpului — în dubla ei posteritate : cea existențialistă și cea de tipul „spiritualismului reflexiv" al lui Louis Lavelle, către care înclină vizibil Gaston Berger. Și Lavelle, și Berger susțin că *libertatea noastră este întotdeauna în act.* Eul etern pronunță deciziile sale în prezent, fără a nutri speranța deșartă că un moment „viitor" va ispăși slăbiciunea sa. Eternitatea eului nu face din viața umană un fel de partidă ridiculă care ar fi dinainte jucată. Numai proiecția libertății pe planul timpului dă naștere la asemenea reprezentări. „Viața mea este eternul pe cale de a fi jucat ; nimic nu este reglat odată pentru totdeauna" [2]. Fără a fi o alegere în timp, între alb și negru de pildă, actul

1. Tudor Ghideanu, *Louis Lavelle și abandonul indiferenței,* „Cronica", nr. 43—44, 1970.
2. G. Berger, *op. cit.,* p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

libertății este o *alegere între timp și eternitate*, „între un efort moralmente condamnabil și metafizic zadarnic, spre a etala un timp mitic, un prezent care piere printre degetele noastre, și atașarea propriei noastre insuficiențe la principiul perfect suficient".

Berger respinge imaginea libertății înțeleasă ca o bifurcație în același plan, optînd pentru opoziția dintre o *întindere orizontală* și o *ascensiune verticală*, sau cu alți termeni, între o abandonare totală procesualității timpului și consimțămîntul față de absolut. Filosofia laică a eternului, creată de Gaston Berger, se vrea detașată ca orice lene și de orice interpretare a eternității ca un refugiu, în care ar fi uitate grijile lumii. *Actul*, după el, nu este propriu-zis nici o acțiune, nici un moment privilegiat al unei ființe pure. Insuficiența lumii nu este totuna cu disprețul față de ea, deoarece, scrie Berger, „a consimți la absolut înseamnă a-l servi căutînd să promovezi valoarea în lumea prezentă" [1]. Ordinea datoriei nu este aceea de a pregăti o cetate dreaptă pentru strănepoții noștri, ci de a fi drepți noi înșine, precum și cei ce vor veni după noi.

Accentul puternic educativ este evident în gîndurile celui care a fost și un mare pedagog al Franței timpului nostru. El spune că neliniștitor pentru libertate este faptul că noi nu am știi niciodată — „nici din afară, nici prin reflexie" — cînd sîntem drepți și cînd nu sîntem. Totuși în fața unei conștiințe mai exigente, susține filosoful, noi ne dăm seama că nu am făcut întotdeauna ceea ce se putea face. Or, „a fi tentat să crezi, este o excelentă rațiune pentru a te îndoi".

Concepția pe care ne-o propune Berger — centrată pe respingerea mitului timpului — vrea să fie opusul radical al unei filosofii a desperării așa cum este existențialismul ateu. Ca fenomenolog, el nu optează nici pentru ateismul existențialist al tempo-

1. *Ibidem*, p. 119.

Scanned with OKEN Scanner

ralității absolute, dar nici pentru dogmatismul mistic al transcendenței absolute. Această pendulare de un fel aparte, pe ideea dificilă, dar optimistă și raționalistă, a eternității noastre este în chip esențial o axiologie, o etică. Dintr-o astfel de perspectivă, *angoasa* poate fi prezentă în noi doar atunci cînd ne gîndim la *lipsa noastră de merite*. Dar datoria noastră nu este atît de a căuta cu orice chip meritul, ci de *a căuta valoarea*, față de care orice gîndire a cauzelor și a consecințelor dispare. Numai pe o astfel de cale, speră Berger, eternitatea poate să umple prezentul și să-l apropie de plenitudine.

Atunci cînd prezentul meu aflat „întotdeauna în transformare — scrie el —, a văzut descurajarea înlocuind extazul, ceva subzistă în mine, fără să fie zadarnica tensiune a unei amintiri, ci certitudinea unei prezențe, în ciuda a tot ceea ce o disimulează. Și cînd plăcerea mă părăsește, cînd forțele mele mă trădează sau cînd durerea mă macină, ceva în adîncul meu mă asigură, totuși, că bucuria mea rămîne“ [1].

Atitudinea fenomenologică se păstrează la Gaston Berger, în linii mari, în coordonatele filosofiei lui Husserl, dar pentru fenomenologul eternității noastre, importantă rămîne tocmai reducția transcendentală, descoperirea lucrurilor și a lumii ca fenomene și totodată, descoperirea lui *ego cogito cogitatum*, adică a subiectului care gîndește fiind dincolo de psihologie și de sociologie [2].

Cu toate că Berger păstrează schema husserliană în aproximarea temei timpului, el îi conferă accente particulare care echivalează, în fapt, cu o nouă viziune. Prezentul nostru complex, ființa noastră care se proiectează pe timp ca pe un ecran, susține întreagă imaginația temporală. Fenomenul care suge-

1. *Ibidem*, p .120.
2. Cf. G. Berger, *Approche phénoménologique du problème du temps*, 1950.

Scanned with OKEN Scanner

rează în modul cel mai natural ideea de timp, este fenomenul schimbării. De regulă, timpul este confundat cu conținuturile sale. Spunem că trece timpul, cînd de fapt noi sîntem aceia care *ne trecem.*

Berger arată că este nevoie de o adevărată *conversiune metafizică* spre a scăpa de o astfel de perspectivă. După ce se operează reducția fenomenologică, existența timpului nu înseamnă altceva decît legătura dintre naștere și moarte, adică *devenirea.* Clipa nu este niciodată un dat, ci ea este o construcție artificială. Ea nu poate fi nici limita ideală între un trecut, care nu mai este, și un viitor care nu este încă. Prezentul poate fi explicat numai prin actul retenției, așa cum a spus-o Husserl.

De o importanță deosebită pentru fenomenologie este distincția dintre *retenție* și *memorie.* În timp ce retenția este o actualitate, evocarea prin memorie a unei amintiri este, dimpotrivă, vizarea unei absențe. Or, numai prin retenție se poate descrie fenomenul fundamental — după Berger — al devenirii. Experiența transcendentală nu ne dă nimic ce ar putea sugera ideea de timp. În urma reducției nu găsim niciodată timpul, ci un *prezent* ca ființă, care devine ființă incompletă, absentă, insuficiență ontologică, dar nicidecum un moment asemănător cu altele dintr-o serie. Intuiția fenomenologică nu stabilește niciodată o serie de momente omogene — cum crede simțul comun atunci cînd consideră timpul cu cele trei dimensiuni „trecut, prezent și viitor", ci ea ne dă numai nașterea și moartea fenomenului.

Construind artificial timpul, simțul comun se folosește de o stratagemă care constă în trecerea constantă de la ideea prezentului ca actualitate trăită, probată, ca prezență conștientă, la ideea prezentului ca moment al unei serii. Or, pentru intuiția eidetică, nici un moment al timpului nu este efectuabil. Memoria nu ne dă trecutul, ci doar imagini în care

Scanned with OKEN Scanner

obiectul intenţional este pus într-o serie temporală. De asemenea, nu viitorul este acela care vine, ci doar apar evenimente. Afirmaţia că „viitorul este pe cale de a se realiza“ nu este adevărată. Atunci cînd viitorul se va realiza, el nu va fi viitor, ci prezent. Ceea ce se realizează este imaginea pe care ne-o formulăm la modul aşteptării, adică imaginea pe care o însoţim prin speranţe, nelinişti, construcţii, pregătiri, percepţii pe care le trăim ca aşteptare în prezentul actual, dar viitorul va rămîne întotdeauna viitor, el este inefectuabil. Deci, *singura realitate posibilă este prezentul,* şi asta nu prin accident, ci prin esenţă. Ceea ce în timpul serial apare ca o limită, prin reducţia fenomenologică apare ca plinătate [1].

În locul analizei care se orientează către sesizarea esenţei timpului ca ceva unic şi în sine, Berger preferă *descrieri sugestive de fiinţe temporale* (de pildă, un fragment de muzică, o perioadă istorică etc.), fapt care ar dovedi *statutul bizar* al acestora, irepetabilitatea lor funciară modificînd atît obiectul intuiţiei directe, cît şi viaţa noastră psihică, adică „obiectul subiectiv“ sau „subiectul obiectivat“. Berger se întreabă cum a fost posibilă această construcţie abstractă a timpului, dacă omul are o intuiţie corectă a devenirii ? Ea este explicabilă tocmai *prin voinţa naturală de a fi un om din această lume* — şi nu numai un subiect transcendental —, *de a-şi exercita forţele şi puterea, de a fi un individ viu şi puternic.* Astfel a apărut credinţa în timp, „foarte răspîndită şi destul de curioasă“, considerînd timpul ca pe un rezervor de imagini, în care ar cădea toate momentele prezente şi în care tot ceea ce a fost s-ar fi pierdut. Unei astfel de perspective îi trebuie opusă — apreciază filosoful — ideea unui *prezent viu* în care trecutul este conservat iar din viitor nimic nu este pierdut.

1. *Ibidem,* p. 132.

Scanned with OKEN Scanner

Timpul a fost construit dintr-o *dorință de putere* și dintr-o și mai mare dorință de claritate și inteligibilitate. Sentimentul pierdut al existenței intemporale a subiectului, sentimentul pierdut al eternității noastre este ceea ce face ca noi să căutăm a ne regăsi în timp. Acest atașament față de timp și față de istorie este, pentru Berger, ceva de ordinul *relei credințe*, despre care a vorbit Hegel. Noi credem în timp, îl acceptăm nativ, dar în momentul acceptării avem și conștiința acceptării *căderii noastre*.

Construcție a omului, timpul nu este o lege a reprezentării, nu este o categorie care s-ar impune conștiinței transcendentale, unui subiect pur. Timpul este o *revoltă a omului* împotriva acestei morți căreia prezentul îi revelează constanța [1]. Timpul este o ordine, o construcție care se efectuează prin colaborarea oamenilor și care, fără să fie un dat, fără să fie efectuabil, este *perfect ireal*, un *miraj*, în care oamenii cred împreună, și care permite acțiunea lor comună, permite oamenilor să se unească, să spere împreună, să tremure împreună și să iubească împreună. Iată, deci, cum timpul — susține acest filosof al eternului — oferă oamenilor o *iluzie* prețioasă, un *mit* a cărui unică valoare ar fi eficacitatea practică. Însăși această construcție reprezintă refutarea oricărui solipsism. Berger scoate de aici importanța timpului și puterea sa de seducție pentru ființa oamenilor. Orice obiectivitate se sprijină pe timp și orice unitate umană devine prin el posibilă. Deși este construcție, irealitate, miraj, iluzie și mit, numai timpul este acela care permite acțiunea comună a oamenilor, într-o lume care nu este întotdeauna veselă și în care oamenii au „o nevoie intensă de puțină căldură umană“ [2].

1. *Ibidem*, p. 139.
2. *Ibidem*, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

§ 2. *Pluralitatea şi caracterele timpurilor*

Comunicarea făcută de Berger, la Societatea Franceză de filosofie, în 3 iunie 1950, intitulată *Aproximarea fenomenologică a problemei timpului,* mărturisea continuarea eforturilor fenomenologului Pierre-André Guastala, mort foarte de tînăr în cel de al doilea război mondial. Discuţiile care au urmat şi la care au luat parte Emile Bréhier, André Leroy, Etienne Souriau, Raymond Polin, dr. Minkowski şi alţii, atestau caracterul incomod al concepţiei lui Berger.

Souriau, de pildă, îi reproşa lui Berger o anumită ruptură între momentul fenomenologic şi cel interuman şi psiho-social, în timp ce Raymond Polin, aflat poate sub influenţa filosofiei sartriene, conchidea că fenomenologul timpului a făcut de fapt să dispară timpul, deoarece prezentul dens apare la Berger ca imobil. Întrucît devenirea este negativitate, ea nu poate fi un mit. După Polin, Berger ar fi formulat o viziune „destul de bergsoniană".

Împotriva diverselor interpretări, Berger cerea să fie respectate distincţiile fenomenologice asumate de gîndirea sa. Astfel, devenirea pe care ne-o dă experienţa fenomenologică este cu totul altceva decît timpul, observă el. Experienţa fenomenologică se dă exclusiv în prezent, într-un prezent dens în care facem proba naşterii şi a morţii. Atunci cînd la această devenire se adaugă regretul şi aşteptarea, aduse de experienţa psihologică, asistăm la o transformare care ne arată lucrul cel mai important: cum se leagă cu o natură umană *ego*-ul transcendental [1].

În demersul fenomenologic al lui Berger identificăm, de asemenea, o viziune ninistă asupra omului şi a lumii. Vorbind despre subiectul transcendental, el

1. *Ibidem,* p. 150.

Scanned with OKEN Scanner

relevă că nu avem de-a face cu ceva abstract, ci cu un „vid". „Dar acest vid poate căuta să se umple în două direcții deosebite... noi sîntem „luați" în timp. Noi *nu sîntem* (s.n.T.G.) în nici un chip : nu sîntem aici închiși din exterior și ca un fragment al unei naturi, căci dacă omul este constituit în viața sa, în societatea sa, în istoria sa prin mișcarea însăși care constituie timpul, înseamnă că noi nu sîntem exclusiv naturi. De asemenea, noi nu sîntem aici nici cumva supuși din interior efectului unei legi apriorice, deoarece constituirea timpului nu apare decît *o dată cu dorința, adică la nivelul vieții psihologice* (s.n.T.G.)" [1].

În fenomenologie nu se pierde din vedere legătura dintre *transcendental* și *lumesc*. Atitudinea fenomenologică și cea naturală se presupun reciproc. La Gaston Berger, eternitate și timp sînt deopotrivă proprii omului. Etica implicită a fenomenologului francez se fundează pe o *libertate intemporală* care ar avea virtutea să rezolve principalele dificultăți ale concepțiilor clasice despre libertate, înlocuind toate obscuritățile prin *responsabilitate*. Într-o epocă de covîrșitoare răspîndire a existențialismelor, atitudinea incomodă a lui Berger invită totuși la certitudine, sens și raționalitate.

Inspirat de observația lui Marcel Pobé asupra *pluralității timpurilor în teatru*, Berger s-a aplecat către dificilele probleme analoge pe care le pune istoria [2]. Aici el distinge mai multe timpuri : un timp *trăit* (cel al cititorului), un timp *gîndit* (cel prin care istoricul vrea să stabilească adevărul), un timp *reprezentat* (pe care ni-l restituie istoria), un timp *utilizat* (cel al personajelor) etc. Toate aceste timpuri au valori teoretice diferite, adică se raportează în chipuri diverse la conștiința omenească.

---

1. *Ibidem*, p. 151.
2. G. Berger, *L'Homme et l'histoire*, Paris, PUF, 1952, p. 67—71.

Scanned with OKEN Scanner

Timpul, în orice expresie particulară s-ar înfăţişa, se arată ca fiind structural un *timp al acţiunii.* O descriere fenomenologică a structurilor sale, de către Berger, înseamnă totodată un viu interes, din partea acestui filosof al *invarianţei umane,* pentru mitologie ca dominantă a vieţii sociale. Nu este o contradicţie aceasta, în interiorul fenomenologiei.

Analiza acţiunilor surprinde ca un *prim caracter* al timpului acţiunii, *proiectul.* Timpul acţiunii este un timp al proiectului, pentru că, stabilindu-se din prezent, el indică ceea ce *trebuie* făcut şi *chipul* în care trebuie să se facă. Un al doilea caracter, care este evident pentru cel aflat în acţiune, este acela de a fi o *cantitate.* Timpul intervine ca o variabilă, fiecare valoare corespunzînd unei situaţii diferite. Dacă, în general, timpul trăit are o subiectivitate deplină, timpul acţiunii este de o *consistenţă fermă,* este *solid* şi *obiectiv.* Acesta este un alt caracter important. Ca şi pentru Aristotel altădată, pentru Berger timpul praxisului este *număr* al mişcării. El nu este niciodată altceva decît un simbol al naturii lucrurilor. Timpul acţiunii nu are calitatea de a însemna ceva prin sine însuşi, subliniază Berger, ci prin *sarcinile* de îndeplinit şi prin compararea *vitezelor* anumitor lucrări. Totodată, lucrările sînt realizate într-o anumită *ordine* (înainte — după) care este dictată de lucrări, şi nu de timp. Totuşi, în orice întreprindere umană există în afara conduitelor măsurabile prin timp, şi *conduite* în care timpul pare să fie *materia însăşi.* Acestea sînt explicabile prin raportul lor faţă de subiect, prin efortul de făcut (să începi, să ştii să termini un lucru, să te mobilizezi la treabă). Aceste structuri lumeşti, afectate de calităţi particulare, sînt puse în evidenţă de *caracterologie.*

Timpul acţiunii, sau timpul operatoriu — cum îl numeşte Berger, este un *timp intersubiectiv,* ceea ce exprimă caracterul său uman, faptul că noi aparţinem aceleiaşi lumi. În fond, în nici una din ex-

Scanned with OKEN Scanner

perienţe, noi nu întîlnim timpul, ci numai *devenirea* lucrurilor. Chiar şi atunci cînd trebuie să aşteptăm, înainte de a trece la partea următoare a programului nostru, noi nu ne lovim de realitatea temporală, ci doar de un semn al neputinţei noastre tehnice. Bachelard spunea, pentru exemplul citat de Bergson, că dacă a pregătit zahăr pudră filosoful nu are nevoie să aştepte „ca zahărul său să se dizolve".

Faptul pe care noi îl întîlnim nemijlocit, continuă Berger, este *diferenţa de viteză* (acest alergător ajunge înaintea celuilalt). Schimbările şi vitezele sînt percepute în prezent. Timpul este elaborat pe urmă. Gaston Berger găseşte o confirmare a tezelor sale cu privire la prioritatea percepţiei vitezelor, faţă de elaborarea propriu-zisă a timpului, în psihologia genetică a lui Piaget, adică tocmai la unul dintre gînditorii care au criticat cel mai vehement fenomenologia.

Ca unul care şi-a închinat eforturile problematizării timpului, Gaston Berger a cunoscut şi analizat puncte de vedere ale filosofilor şi artiştilor vremii sale asupra acestei dificile teme de studiu. Louis Lavelle, reprezentantul ontologiei reflexive, foarte apropiat ca perspectivă opţiunilor lui Berger, îi prilejuieşte tematizarea *opoziţiilor* care au caracterizat gîndirea, de la cei vechi şi pînă în zilele noastre : dubletul absolut-relativ este înlăturat de dialectica unului şi multiplului, apoi de cea a finit-infinitului (structurală gîndirii moderne) şi în sfîrşit de disputa timp-eternitate, caracteristică filosofiei contemporane. Scepticismul contemporan al angoasei este instalat, după Berger, în reprezentarea timpului ca un *mediu absolut* în care ar fi „luat" omul. Despre această poziţie, Lavelle spunea că este „soluţia cea mai facilă... de a da timpului o valoare absolută şi de a face să iasă fiinţa din neant" [1].

1. Louis Lavelle, *De l'Etre*, p. 13, nota 1.

Scanned with OKEN Scanner

Într-un alt sens, opera dramaturgului Jean Anouilh reprezintă și ea, pentru analiza fenomenologică, un spațiu de încercare și de satisfacții revelatoare. Aici, timpul apare ca *răul* care fixează sentimentele spontane în obișnuințe rutiniere. Repetiția și ipocriziile antrenate de timp sînt insuportabile. Ceea ce este cu adevărat tragic, pentru Anouilh — susține Berger — nu este atît pierderea vieții, cît faptul de *a strica* această viață. Drama veritabilă a pieselor lui Anouilh este *îmbătrînirea existenței*, „această putrezire a valorilor pe firul timpului“ [1]. Omul poartă în el o existență absolută pe care lumea nu poate să i-o satisfacă. Absolutul nu este niciodată existența, ci *puritatea*. Între valoare și existență trebuie să se facă o alegere adevărată, căci timpul face ca nimic să nu dureze, ca nimic „să nu fie adevărat încă în mîine“.

Ipostaza unui *timp existențial* nu putea să-i rămînă străină lui Berger, cînd, după un cuvînt al lui Enrico Castelli, filosofic vorbind, în epoca noastră „timpul a devenit hărțuitor“, cînd individul se simte a fi în permanență „în amînare“ (Sartre). Există un timp existențial strîns legat de viața noastră personală, fără care „pendulele vor bate pentru alții“, spune Berger. Timpul revine odată cu limbajul, pentru un Paul Claudel : „Liniște ! Dacă facem zgomot, timpul va reîncepe“. De asemenea, Paul Valéry trăiește intens „porozitatea“ prezentului, iar filosofii existenței aruncă existența în posibil.

Gaston Berger înregistrează cu deosebită acuitate, pe firul istoriei, *experiența dureroasă a impermanenței*, de la gîndirea hindusă și pînă la noi, identificînd cîteva modalități cruciale de ieșire din angoasă, așa cum le-au cultivat cele mai variate simțiri : *divertismentul*, *resemnarea*, *credința* (ca soluție de transcendere a morții), *sacrificiul*. „Cînd va-

1. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, p. 188.

Scanned with OKEN Scanner

loarea ne inspiră, scrie Berger, ea ne întoarce de la vis ca și de la plăcere. Ea ne obligă la acțiune“ [1]. Cu toate că Berger a văzut posibilitatea unui urcuș de la timpul trăit sau operatoriu al conștiinței comune, la timpul gîndit, al conștiinței reflectate, el nu a urmat această cale, ci a rămas voit la descrierea și analiza conștiinței comune. Interesul său viza formulele de prezentare ale noțiunii de *viitor,* la conștiință.

Trecînd în revistă marile accepții istorice ale timpului, cum ar fi „ziua lui Brahma“, sau „marele an“ pitagoreic, sau timpul platonician — „imagine mobilă a eternității“, „firul“ timpului, sau imaginea mecanicistă laplaceană etc., Berger releva că reflexia contemporană a spart ideea antică ce străbate toate accepțiile amintite, conform cărora realul rămîne neschimbat sub diversitatea aparențelor. Conceptul ultragiat de gîndirea contemporană este cel al *identității.*

Filosoful francez a încercat să instituie ideea despre perspectiva unui *timp deschis* pe care el l-a numit *prospectivă.* În această nouă orientare, viitorul apare nu cu sensul a ceea ce urmează să se producă, ci cu înțelesul convers : „ceea ce ansamblul lumii este pe cale de a face“ [2], între creație și timp constituindu-se o echivalență perfectă.

Prospectiva înseamnă lumea însăși ca lume deschisă ce oferă posibilități aspirațiilor creatoare. „Dacă nimic nu este garantat, nimic cel puțin nu este fatal sau inexorabil“, scrie Berger, reluînd într-un chip nou, de pe pozițiile unei *etici a curajului,* mai vechiul pariu pascalian. În felul acesta nu numai morala rămîne deschisă, ci însăși filosofia și reprezentarea pe care fiecare om poate și trebuie să și-o

1. G. Berger, *Le Monde en devenir,* L'Encyclopedie française, t. XX, p. 20, 38, 50.
2. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective,* p. 210.

Scanned with OKEN Scanner

facă despre lume. Aceste transformări de perspectivă, cu dependența noastră de construcția temporală, sînt, după filosoful francez, rezultatul unei *accelerări a istoriei*. Lumea în care trăim ne dispune să facem *proba duratei concrete* de care a vorbit Bergson, aceea „în care se operează fără încetare o refacere radicală a întregului“ [1].

Atitudinea prospectivă, prin care Berger coboară în timp, cere să vezi departe, în lărgime și în profunzime, să te expui riscurilor și să te gîndești la om [2]. Desigur, Berger a negat în felul său obiectivitatea timpului, ceea ce poate conduce la ideea dificilă și riscantă a existenței schimbărilor fără timp, cînd, în fapt, structura de *noutate* a oricărei transformări este timpul însuși. Discuțiile sale, adesea subtile, atestă, totuși, particularizarea pe care o dobîndește timpul *în* și *pentru* ființa omenească. Ca fenomenolog, ca filosof ninist Berger nu alege între eternitate și timp, ci le menține într-o complementaritate existențială. În această complementaritate, timpul este condiția indispensabilă a umanității noastre lumești iar eternitatea pare să fie reazimul valoric al omeniei noastre. Eternitatea laică din om rămîne, pentru acest filosof mai puțin cunoscut, asigurarea că omul are prin sine însuși o scăpare. Pentru această valorizare a eternului, Berger nu poate fi calificat drept mistic. Dimpotrivă, el a încercat, de pe pozițiile unei concepții nu totdeauna clare, să opună disoluției valorilor din axiologia existențialistă, încrederea sa în ceea ce este permanent și valabil în om — rațiunea și omenia.

---

1. *Ibidem*, p. 211.
2. *Ibidem*, p. 275.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VI

Divorţul tragic al omului sau revolta lui Albert Camus

§ 1. *Absurdul şi structura ninistă de gîndire*

Antinomică logicului obişnuit cu care ne-a învăţat gîndirea tradiţională, filosofia „absurdă" a lui Albert Camus a izbucnit printr-o sinceritate insolită, tinzînd să depăşească stilul de paraginâ al gîndirii rituale burgheze. Fenomenologică în esenţa ei, această filosofie reprezintă una dintre cele mai consecvente expresii metafizice înălţate pe uzitarea functorului logic *nici*. Cazul ei verifică ideea că în istoria gîndirii filosofice s-au obiectivat toate cele patru posibilităţi ale unei tetraleme [1]. Concret, se poate observa că dacă gîndirea antică echivala *epochea* cu negaţia absolută, o parte a gîndirii burgheze contemporane aflată între tensiunea respectului luciditâţii şi refuzul de a suporta condiţia umană, tinde să nu opteze : nici pentru o exclusivitate disjunctivă *(sau-sau,* cum gîndise Kierkegaard), nici pentru o dialectică echilibrată a conjuncţiei *(şi-şi,* cum încercase Hegel), ci pentru ambivalenţa unui *nici-nici* sceptic, cinic etc.

Semnificativă pentru o astfel de opţiune, filosofia lui Camus echivalează contradicţia presantă a unei societăţi bazată pe inegalitate, cu un *divorţ* radical între om şi viaţa sa. Conceptul de divorţ, este o expresie definitoare pentru sensurile pe care i le acordă Camus, deoarece contradicţia nu relevă, la el, o dispută vie, nu tinde către rezolvare. Acest

1. Tudor Ghideanu, *Camus — sensul unei mitizări,* Rev. „Cronica", nr. 19, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

divorţ implacabil consemnează discrepanţa funciară dintre subiect şi obiect, dintre individ şi produsul său, dintre om şi viaţa sa, dintre efortul omenesc şi iraţionalitatea lumii. Totalitatea avatarurilor acestui divorţ formează conţinutul noţiunii de *absurd*. Definit ca un raport între entităţi incompatibile, absurdul înseamnă o legătură *prin excluderea termenilor*. Strict, logic, acest înţeles este identic laturii ultime a unei tetraleme, *nici una-nici alta,* în care unicele două entităţi negate, pun pozitiv şi existenţial tocmai raportul lor de excludere.

Teza principală a filosofiei lui Camus afirmă că *existenţa este absurdă*. Urmînd tetralema sceptică, putem formula, în legătură cu absurdul, posibilităţile : dacă existenţa este absurdă, atunci ea este sau 1. lumea, sau 2. conştiinţa omenească, sau 3. şi lumea şi conştiinţa, sau 4. nici lumea, nici conştiinţa [1]. Pentru scriitorul *Mitului lui Sisif,* primează înţelesul existenţial al acestei ultime laturi. „Absurdul, scrie el, este esenţialmente un divorţ. El nu este *nici în unul nici în celălalt* (s.n.T.G.) dintre laturile comparate. El se naşte din confruntarea lor. Pe planul inteligenţei eu pot deci să spun că absurdul *nu este în om* (dacă o asemenea metaforă ar avea un sens) *nici în lume,* ci în prezenţa lor comună“ [2].

Absurdul este considerat de Camus doar un punct de plecare, filosoful intenţionînd descrierea în stare pură a unui rău al spiritului, a „sensibilităţii absurde“ care ar fi proprie acestui secol. „Sentimentul absurdului nu e decît divorţul acesta dintre om şi viaţa sa, dintre actor şi decorul său“ [3]. Împotriva acestui absurd se insinuează, ca o soluţie posibilă,

1. T. Ghideanu, *Albert Camus şi tetralema sceptică,* Analele Univ. Al. I. Cuza, 1969.

2. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe,* Gallimard, 1942, p. 48.

3. A. Camus, *Mitul lui Sisif,* ELU, 1969, p. 10, p. 13 şi p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

sinuciderea, pe care însă Albert Camus o respinge din capul locului pentru că ea ar însemna destrămarea absurdului — unica modalitate a existenței. Or, după cugetătorul francez, a refuza un sens vieții nu înseamnă că ea nu trebuie trăită. Absurditatea vieții nu cere să i te sustragi : *nici prin speranță, nici prin sinucidere*. „Adevăratul efort constă, dimpotrivă, în a rămîne aici“ [1].

Albert Camus își dezvăluie intenția de a dezvolta, în marginea climatului absurd, „o metodă de analiză și nu de cunoaștere“ care, ca orice metodă, trădează o metafizică implicită. „Metoda definită aici — scrie filosoful absurdului — exprimă sentimentul că orice cunoaștere adevărată este imposibilă. Nu putem decît să enumerăm aparențe și să simțim un climat“ [2]. Absurditatea se revelează, pe neașteptate, ca în situația în care cel întrebat la ce se gîndește răspunde : „la nimic“, în acea stare ciudată a spiritului cînd „vidul devine elocvent“. Recunoaștem la Camus teme ale viziunii kierkegaardiene și fenomenologice, („totul începe prin conștiință și nimic nu are valoare decît prin ea“), heideggeriene („simpla grijă se află la originea a toate“) „timpul ne poartă cu sine, dar întotdeauna vine o clipă cînd trebuie să-l purtăm noi“ ; („Aparține timpului și, după spaima care îl cuprinde, își recunoaște în el dușmanul cel mai înverșunat. Mîine, dorea ziua de mîine, pe care întreaga lui ființă ar fi trebuit s-o refuze. Această revoltă a cărnii este absurdul“), teme sartriene și chiar marxiste („o treaptă mai jos și iată înstrăinarea : a-ți da seama că lumea e „opacă“ ; a simți cît de străină, cît de ireductibilă ne este o piatră, cu cîtă intensitate ne poate nega natura, un peisaj“ ; „în adîncul oricărei frumuseți zace ceva inuman“, „această opacitate și această înstrăinare a lumii este absurdul)“.

1, 2. A. Camus, *Mitul lui Sisif*, ELU, 1969, p. 10, p. 13 și p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

Procedînd ca fenomenologii, Camus nu tinde să dea o definiţie generală absurdului, ci doar o enumerare, încît ceea ce îl interesează pe filosof, în primul rînd, nu sînt atît descoperiri de momente absurde, ci mai cu seamă *consecinţele lor*. El arată că primul demers al spiritului constă în a distinge adevărul de falsitate, dar exigenţa de familiaritate cu lumea, setea de claritate şi unitate se loveşte de paradoxuri ireductibile. „Pentru om, a înţelege lumea înseamnă a o reduce la uman, a o însemna cu pecetea sa“ [1]. Fiindcă nostalgia de unitate şi setea de absolut ilustrează mişcarea esenţială a dramei umane, spiritul nu face altceva decît să se imobilizeze într-un univers imobil de speranţe, univers ordonabil numai prin unitatea nostalgiei.

La Camus se produce o dublă absolutizare : pe de o parte, el absolutizează alienarea şi în felul acesta îndepărtează lumea de om, iar pe de altă parte absolutizează dorinţa de claritate a omului, dorinţa de adevăr absolut, îndepărtîndu-l pe om de cuprinderea cognitivă a lumii. „Pentru totdeauna îmi voi fi mie însumi străin“ [2]. Nostalgia şi ignoranţa fac astfel o şubredă unitate iar accentele agnostice devin singurul reazim al luciditătii. „Toată ştiinţa acestui pămînt nu-mi aduce nimic care să-mi poată da certitudinea că această lume există pentru mine“. Inteligenţa însăşi, susţine Camus, aduce argumente ce vin în radicală opoziţie cu esenţa ei. „Străin de mine însumi şi de această lume, înarmat doar cu o gîndire care se neagă pe sine de îndată ce se afirmă, ce nume poartă această condiţie a mea, în care nu-mi pot afla pacea decît refuzînd să ştiu şi să trăiesc, în care setea de a cuceri se izbeşte de ziduri care-i sfidează asaltul ? A vrea înseamnă a isca paradoxuri“ [3]. Singurul sens pe care îl poate dobîndi des-

1. *Ibidem*, p. 20.
2. *Ibidem*, p. 22.
3. *Ibidem*, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

tinul omului, într-un astfel de univers limitat și indescifrabil, este acela de a respinge orice determinism și orice rațiune universală, crede filosoful. Astfel, iraționalele care se înalță în fața exigențelor rațiunii ar potența o *clarviziune de libertate* care se conjugă funciar cu sentimentul absurdului. „Spuneam că lumea e absurdă, dar mă grăbeam. Tot ceea ce se poate spune este că lumea nu-i în ea însăși rațională. Absurdă este însă confruntarea dintre acest irațional și această nemărginită dorință de claritate a cărei chemare răsună în străfundurile omului. Absurdul ține atît de om cît și de lume. Pentru moment el este singura lor legătură. Îi înlănțuie unul de celălalt cum numai ura o poate face. E singurul lucru pe care-l pot desluși limpede în acest univers fără de măsură în care se desfășoară aventura mea“ [1].

Există o înrudire de metodologie între fenomenologie și filosofia lui Albert Camus. Dar ceea ce este specific acestui gînditor este încercarea de a păstra un echilibru perfect între polii contradicției, tinzînd pe însuși acest fapt să pună bazele unei noi viziuni etice despre om. Camus și-a situat tentativa în tradiția mereu „vie“ a gîndirii „umilite“, pe care însă a sperat să o depășească. Este vorba despre o linie care duce de la Kierkegaard și Nietzsche la Heidegger, Jaspers, Șestov, Scheler, căreia scriitorul francez îl atașează și pe Husserl. Toți acești filosofi s-au înverșunat „să bareze drumul regal al rațiunii și să redescopere căile directe ale adevărului“ [2]. Chiar filosofia lui Husserl, deși privilegiază totul, gîndirea justificîndu-se prin extrema ei conștiință, neagă și ea de fapt metoda clasică a rațiunii, dezamăgind astfel speranța ce se pusese în ea, îndreptîndu-și *intuiția* către o întreagă proliferare de fenomene a cărei bogăție are ceva inuman. „Aceste drumuri duc

1. *Ibidem*, p. 24.
2. *Ibidem*, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

spre toate științele sau către nici una“ [1]. Toate aceste concepții — ne spune Camus — se întîlnesc într-un punct comun, în acel ținut privilegiat și amar „unde speranța nu-și mai are locul“. Dar dacă absurdul se naște din înfruntarea dintre apelul omului și tăcerea irațională a lumii, filosoful caută temeiurile de naștere a consecvenței unei vieți, în drama iraționalului, a nostalgiei umane și a absurdului.

Concepția lui Albert Camus urmărea să fie o expresie etică radical opusă filosofiilor existențialiste, surprinse în esența intențiilor lor ca o autentică *sinucidere filosofică*. În viziunea sa, născută dintr-o comparație, absurditatea devine cu atît mai mare cu cît crește distanța dintre termenii comparației. Filosof al unui *nou dubito* Camus deține o triplă certitudine primară : „știe“ ce vrea omul, „știe“ ce îi oferă lumea, și „știe“ ceea ce „unește“ om și lume. Importante sînt, însă, *consecințele* toate care trebuie scoase dintr-o astfel de certitudine. Consecința imediată este totodată *o regulă de metodă, avertizează filosoful :* „Dacă socotesc că un lucru e adevărat, trebuie să-l păstrez. Dacă îmi propun să găsesc soluția unei probleme, trebuie în primul rînd să nu escamotez prin chiar această soluție unul din termenii problemei“ [2]. Or, *unicul dat,* pentru Camus, este absurdul. Problema este de a ști „cum se poate ieși din el“, iar condiția este „de a păstra ceea ce mă strivește“ și de a respecta această confruntare.

Originalitatea acestei gîndiri rezidă în faptul de a fi stabilit, ca prim adevăr și principiu, un raport întins între termeni alienați. Această ipostaziere a unui raport de excludere semnifică evident realizarea extremă a unei tetraleme în istoria filosofiei, al

1. *Ibidem,* p. 29.
2. *Ibidem,* p. 33—34.

Scanned with OKEN Scanner

cărei principiu îl constituie ceea ce Camus numește *existența trinitară*: nici una, nici alta. În logica absurdă lupta presupune absența totală a speranței (dar nu desperarea), refuzul continuu (dar nu renunțarea) și insatisfacția conștientă. „Absurdul nu are sens decît în măsura în care nu consimți la el“ [1].

Privilegiind ca și fenomenologii, *prezentul* în detrimentul viitorului, Camus respinge cu vehemență filosofiile existențialiste care cultivă evaziunea. Absurdul este contrariul speranței, căci el nu poate exista decît în universul omului, și nicidecum în cel al transcendenței divine. Kierkegaard, Jaspers, Șestov au trădat absurdul, cînd l-au situat în divin, ei au săvîrșit un *salt* în raționament. Dacă la Șestov rațiunea era zădarnică pentru că exista mereu ceva dincolo de ea, la Camus rațiunea este zadarnică pentru că nu mai există nimic dincolo de ea. El nu acceptă nici raționalismul, nici beția iraționalului sau vocația extazului. Absurdul constă într-o comparație, într-un echilibru, astfel că balanța nu poate înclina nici de o parte, nici de alta.

Detașat vizibil de iraționalismul existențialiștilor creștini, filosoful absurdului nu neagă rațiunea, deoarece ea este singura care menține sfîșierea, contradicția absurdă. „Zadarnic negăm în mod absolut rațiunea. Ea are domeniul său propriu, acela al experienței umane, în care este eficace. Iată de ce vrem ca totul să ne fie limpede. Dacă nu izbutim, dacă absurdul ia naștere cu acest prilej, lucrul se întîmplă tocmai datorită întîlnirii dintre această rațiune eficace dar limitată și iraționalul ce renaște întruna“ [2].

Nutrit de o puternică certitudine a limitelor, cît și de un respect fără egal al lucidității și echilibrului, filosoful și literatul francez nu admite nimic din

1. *Ibidem*, p. 34.
2. *Ibidem*, p. 38.

ceea ce i-ar depăși *măsura*. „Nu conchid printr-o negație, scrie el, dar nici nu vreau să întemeiez ceva pe incomprehensibil. Vreau să știu dacă pot trăi cu ceea ce știu și numai cu aceasta“ [1]. El vrea să se mențină pe acea *cale de mijloc*, „unde inteligența poate rămîne limpede“. Or, absurdul este starea metafizică a omului conștient, care nu pretinde nici o transcendență. O gîndire care caută să se depășească în negația ei, așa cum face existențialismul, este identică unei *sinucideri filosofice*, căci saltul către etern este totuna cu negarea rațiunii umane.

Critica lui Camus s-a îndreptat și către fenomenologia lui Husserl, „demersul cel mai paradoxal și mai semnificativ“, acela care artribuie rațiunile sale unei lumi pe care și-o imagina, la început, fără nici un principiu director. Această „nouă cucerire a spiritului nostalgic“ este filosofia intenționalității, susține Camus. Cu toate acestea, el a observat comunitatea dintre fenomenologie și filosofia „absurdă“ în popasul metodic la descrierea experienței trăite. Pentru ambele concepții, a gîndi înseamnă a învăța din nou să vezi, „să-ți dirijezi conștiința, să faci din fiecare imagine un loc privilegiat“ [2]. Camus greșește, desigur, văzînd în acest procedeu doar o *modalitate psihologică* iar în intuiția eidetică, ceva de neînțeles. El identifică atitudinea fenomenologică de a explica totul printr-un singur principiu, cu atitudinea de a explica prin „toate“ principiile. De asemenea, respinge ideea după care „a spune că totul este privilegiat, înseamnă a spune că totul este echivalent“, dar, oare, absurdul nu introduce și el o echivalență și nivelare axiologică mult mai periculoasă ? Dacă fenomenologia a introdus, în locul transcendenței, o „imanență fragmentară“, putem spune că nici în contradicția absurdă, transcen-

1. *Ibidem*, p. 42.
2. *Ibidem*, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

denţa nu are o situaţie mai bună. Este limpede, pe de altă parte, că privilegiind balansul, echilibrul perfect al incompatibilelor, Camus nu putea admite triumful unei raţiuni dătătoare de sens, considerînd că şi „această metafizică de consolare", care este fenomenologia, reprezintă, tot un *salt*, o mascare a evidenţei absurde.

Caracterul abstract, eidetic şi transcendental, al fenomenologiei husserliene nu putea să convină unui gînditor purtînd respectul concretului. „Nu găsesc aici gustul concretului, sensul condiţiei umane, ci doar un intelectualism atît de nestăvilit încît generalizează însuşi concretul" [1]. Camus şterge deosebirile dintre *raţiunea umilită* şi *raţiunea triumfătoare*, ambele părîndu-i-se a avea comună săvîrşirea „saltului", gîndirea umană fiind redusă la nostalgie. Pentru spiritul absurd, lumea nu-i „nici chiar atît de raţională şi nici chiar atît de iraţională : ea nu-i decît absurdă". Împotriva unei raţiuni fără limite (Husserl) şi a unei raţiuni care „se întunecă şi se eliberează negîndu-se" (Existenţialism), absurdul înseamnă „raţiunea lucidă care îşi constată limitele", iar atitudinea pe care o pretinde este fidelitatea la această evidenţă. Adevărata problemă care nu poate fi eludată este „de a trăi şi de a gîndi în ciuda acestor sfîşieri, de a şti dacă trebuie să accepţi sau să refuzi. Nu poate fi vorba de a ascunde evidenţa, de a suprima absurdul negînd unul din termenii ecuaţiei sale. Trebuie să ştim dacă se poate trăi astfel sau dacă logica ne obligă să murim. Nu mă interesează sinuciderea filosofică, ci sinuciderea pur şi simplu. Vreau s-o purific de conţinutul ei, de emoţii şi să-i cunosc logica şi onestitatea. Orice altă opoziţie presupune pentru spiritul absurd o escamotare şi o retragere a spiritului din faţa a ceea ce spiritul scoate la lumină" [2].

1. *Ibidem*, p. 48.
2. *Ibidem*, p. 50—51.

Scanned with OKEN Scanner

Reducerea umanului la sfera acestei *muchii de prăpastie*, a sfîşierii absurde, condiţionează înţelegerea etosului, a acţiunii şi creaţiei, a categoriilor acestora. La fel ca în *suspendarea* fenomenologică, filosoful francez *contestă* orice, în afară de „acest haos", de „hazardul rege şi de divina echivalenţă născută din anarhie" ! Functorul „nici" cu această expresie „absurdă" se vrea din nou, ca fundament al valorilor, dar se va vedea că în sfera axiologicului consecinţele vor fi mai mult decît derutante.

Camus ne propune „metoda" de a susţine cu orice preţ, ceea ce apare în chip evident. Este, după el, singura modalitate de a întreţine singurul imperiu real, acela al „infernului prezentului", în care indiferenţa, ireparabila nevinovăţie şi îngăduinţa totală se conjugă într-o existenţă care „va fi cu atît mai bine trăită cu cît nu va avea nici un sens". A nu eluda problema înseamnă, după Camus, a fi permanent într-o revoltă conştientă „una din puţinele poziţii filosofice coerente" [1].

§ 2. *Revolta, istoria şi valorile*

Certitudine copleşitoare, aflată în ceartă deschisă cu resemnarea, revolta pune „clipă de clipă" lumea sub semnul întrebării. Condiţia de existenţă a absurdului este tocmai imposibilitatea rezolvării sale şi, întrucît contrariul sinucigaşului este condamnatul la moarte, Camus decide că revolta este aceea care dă preţul adevărat vieţii umane. Sinuciderea reprezintă o ignorare, pe cînd revolta ne învaţă, în cununia ei cu conştiinţa, că „trebuie să murim neîmpăcaţi şi nu de bună voie". Omul absurd este acela care se află într-un permanent proces de epuizare a tot, şi de sine. Într-un

1. *Ibidem*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

perpetuu efort solitar, el își revelază ca prim adevăr și primă consecință a absurdului : *sfidarea.*

Se conturează astfel problema libertății omului absurd, de pe o poziție individualistă, ca „libertate de spirit și de acțiune", sub argumentul că privarea de speranță și de viitor ar însemna „o creștere a disponibilității omului" [1]. Dacă absurdul revelează absența radicală a lui „mîine", primele demersuri ale libertății absurde sînt „trezirea la conștiință" și „evadarea din somnul cotidian", indiferența față de toate și față de viitor, dar, totodată, pasiunea „de a epuiza tot ce e dat". Pentru Albert Camus important este nu faptul de a trăi cît mai bine, ci de a *trăi cît mai mult* [2]. Dacă absurdul exprimă faptul că *toate experiențele sînt indiferente,* el îndeamnă la cea mai mare cantitate de experiență. „A simți viața, revolta, libertatea, și cît mai mult cu putință, înseamnă a trăi cît mai mult cu putință. Acolo unde domnește luciditatea, scara valorilor devine inutilă". [3]

Într-o circularitate perfectă, în care absurdul suspendă totul cu excepția valorii vieții, reazimul valorilor și al responsabilității umane se convertește, firesc, într-un apolog al iresponsabilității și disoluției, căci nimic nu ne mai păzește, în această obsesie nietzscheiană și dostoievschiană, de a folosi orice mijloace pentru a trăi — eu sau noi — cît mai mult pe riscul de non-existență al celorlalți. Echivalența axiologică viciază, astfel, însăși valoarea valorii unice (viața) punînd-o sub semnul non-ființei. Consecințele pe care le scoate Camus, pentru *viață,* în universul deopotrivă congelat și aprins al prezentului atomar, individualist și cantitativist sînt : *revolta, libertatea* și *pasiunea,* dar cu înțelesuri aflate la antipozii a tot ceea ce știm despre aceste categorii

1. *Ibidem,* p. 57.
2. *Ibidem.* p. 61.
3. *Ibidem,* p. 63.

sociale şi etice. Astfel, caracteristic gîndirii absurde, se întîmplă ca legătura prin excludere să restituie termenilor absoluta lor independenţă reciprocă. Camus preferă postura de *anti-teist* aceleia de ateu, ca una mai conformă cu absurdul şi cu revolta. Implicit, deci, descoperim la Camus credinţa în existenţa ambilor poli ai contradicţiei (aici: Dumnezeu şi omul), deşi el negase funciar orice transcendenţă.

În acest orizont aparent deschis, dar în fapt fără ieşire, nu este admisă decît o singură morală — *morala care se dictează,* în care nimic nu se justifică, în care omul e inocent — fiindu-i totul îngăduit —, dar fără posibilitatea de a alege. Absurdul nu eliberează, ci leagă, adaugă filosoful, „el face numai ca toate consecinţele actelor noastre să fie echivalente“ [1]. În lumea absurdă valoarea unei vieţi sau a unei noţiuni se măsoară după gradul ei de sterilitate [2]. Astfel, Don Juan, prototipul căutării cantităţii bucuriilor, transpune în act o etică a cantităţii generoase, datorată caracterului trecător al dragostei. Don Juan este omul absurd care dobîndeşte o „ştiinţă fără iluzii,“ nevinovăţia sa constînd în însuşi faptul că trăieşte, iar vina lui venind numai prin moarte. Omul absurd, scrie Camus, „începe acolo unde celălalt sfîrşeşte, unde încetînd să mai admire jocul, spiritul vrea să se joace el însuşi“ [3], în acel moment în care conştiinţa aruncă asupra ei însăşi o privire fugară.

Pentru conduita unei existenţe, este suficientă evidenţa unui singur adevăr, apreciază Camus. Finitudinea temporală derizorie şi umilită marchează statutul ontologic al insului, cînd alegînd *istoria,* şi nu *eternul,* el identifică unica lui certitudine în „carnea umilită“. Raţiunile unei astfel de exis-

1. *Ibidem,* p. 70.
2. *Ibidem,* p. 72.
3. *Ibidem,* p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

tenţe sînt : lupta, protestul şi „sacrificiul fără viitor". În acest deşert, adaugă scriitorul, singura care trebuie preferată este inteligenţa. Ea poate fi măreaţă şi domnitoare, deoarece îşi cunoaşte servituţile şi le ilustrează. Va muri, desigur, odată cu acest trup. *Dar libertatea ei este că ştie* [1]. În universul revoltatului, moartea este aceea care glorifică nedreptatea. *Ea este abuzul suprem.*

Într-un univers lipsit de viitor, lipsit de speranţă, dar nu deznădăjduit, şi fără ecrane care să mascheze absurdul, lui Albert Camus personajul cel mai absurd cu putinţă îi pare a fi *creatorul,* căci creaţia este „marele mim" pentru acela care a întors spatele eternului. Şi dacă, pentru omul absurd, descoperirea absurdului coincide cu un adevărat *moment de suspensie,* în care se elaborează şi se legitimează pasiunile viitoare, opera de artă — în special — nu este un refugiu din faţa absurdului, ci semnul răului spiritual ce relevă „calea fără ieşire pe care mergem cu toţii". „Opera absurdă ilustrează gîndirea ce renunţă la iluziile sale şi care se resemnează să nu mai fie decît o inteligenţă ce se foloseşte de aparenţă, acoperind cu imagini ceea ce nu are nici o raţiune. *Dacă lumea ar fi inteligibilă arta nu ar exista* (s.n.T.G.)" [2]. Creaţia romanescă întruneşte calităţile arhetipice pentru opera absurdă. Ea dovedeşte, ne spune Camus, că fecunditatea şi măreţia unui gen se măsoară cel mai adesea prin raport cu eşecurile sale.

Întrebarea obsedantă, al cărei răspuns pozitiv vrea să ni-l inoculeze scriitorul, rezidă în faptul de a şti dacă „acceptînd să trăiască fără chemare, omul poate consimţi de asemenea să muncească şi să creeze fără chemare, şi care este drumul care duce

---

1. *Ibidem,* p. 92.
2. *Ibidem,* p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

către astfel de libertăți“ [1]. Și, deoarece o atitudine, ca și o cunoaștere, este absurdă numai dacă este conștientă de gratuitatea ei, opera, creația trebuie să ilustreze și ea divorțul și revolta, să sacrifice iluziile și speranța spre a rămîne gratuită. Altfel totul cade în inautentic.

Nu este greu de surprins aici una dintre erorile fundamentale ale raționamentului camusian, o *petitio principii* în care se închide filosoful : contradicția absurdă „susține“ atitudinea, cunoașterea, acțiunea și opera absurdă, iar acestea „sprijină“ contradicția gratuizantă, absurdă. Dar, în logica sa absurdă, toate acestea devin rațiuni de netranscendere, motive de ne-ieșire și de perpetuare a sfîșierii vieții, de respectare a „căii de mijloc ce duce către chipurile omului“ [2]. Împotriva lui Dostoievski, care realiza el însuși „saltul“, abandonînd astfel absurdul (Kirilov, Stavroghin, Ivan Karamazov se sinucid), Camus, consecvent cu sine, apără ideea că „opera absurdă nu dă nici un răspuns“ [3]. Dar asceza absurdă ca și reducția fenomenologică sînt greu de realizat, permanent sîntem furați de mirajele speranței (identică doxei naturale fenomenologice). „Înțelepciunea dificilă a gîndirii absurde ne învață lipsa de viitor a oricărei creații“. „Colecție de eșecuri“, opera dă glas acelui „secret steril“ pe care-l deține, ea este cea mai eficace școală a răbdării și lucidității și mărturie zguduitoare a „singurei demnități a omului : revolta tenace împotriva condiției sale, perseverența într-un efort pe care-l socotește steril. Ea cere un efort cotidian, stăpînire de sine, aprecierea exactă a limitelor adevărului, măsură și forță. Ea înseamnă asceză. Și toate acestea «pentru nimic»...“ [4].

---

1. *Ibidem*, p. 107.
2. *Ibidem*, p. 108.
3. *Ibidem*, p. 117.
4. *Ibidem*, p. 120—121.

Scanned with OKEN Scanner

Într-o perfectă identitate subiectivistă, între *a părea* și *a fi*, filosofia absurdului fixează stîlpii creației, ca și ai gîndirii absurde în : *revoltă, libertate, diversitate, inutilitate*, înțelegînd : *bucurie* și *fericire, unică stăpînire umană*. Totul trebuie să însemne sinteza dramatică a unei „înțelepciuni difi-cile“ și a unei „pasiuni fără viitor“. Sisif este prototipul acestei condiții.

În această schemă a gîndirii filosofului francez există ceva din dimensiunile modelului pe care și l-a luat — încercarea sisifică —, mai ales angajarea pe calea unui *fals infinit*, pe calea unei repetabilități a gestului niciodată încheiat, structură care a creat întotdeauna paradoxe, pe plan logic, iar pe plan etic, sfîșierile unei nostalgii perpetue care suspendă valorile în însăși tentația către ele. Condiția sisifică nu-l interesează, însă, pe Albert Camus decît mai ales prin acel răstimp al întoarcerii către reluarea efortului de la capăt, acel „ceas al conștiinței“ cînd Sisif este superior destinului său și mai puternic decît stînca pe care trebuie s-o ridice. În aceste clipe de reflexie el este tragic. Clarviziunea și disprețul pentru condiția ce i s-a dat îi constituie însăși victoria, crede Camus. Aici durerea și bucuria se succed și coexistă. Formula pronunțată de Oedip împotriva destinului, „totul e bine“, devine la Camus formula victoriei absurde. Lupta însăși către înălțimi este deajuns să umple o inimă de om. Omul știe că totul nu este și n-a fost epuizat. Sensul pe care îl edifică „acea clipă subtilă cînd omul se apleacă asupra vieții sale“, este de *a nu se opri niciodată*, încredințat de originea pe deplin omenească a tot ceea ce-i omenesc.

Potențarea *falsului infinit* este prima consecință a filosofiei „niniste“ a absurdului, perpetuarea contradicției, îndepărtarea crescîndă a polilor ei și irezolvabilitatea, căci nu poate fi vorba de nici o soluție în acest univers voit ipostaziat. „Dacă nu se crede

Scanned with OKEN Scanner

în nimic, dacă nimic nu are sens și dacă noi nu putem afirma nici o valoare, totul este posibil și nimic nu are importanță. *Nici pentru nici contra* (s.n.T.G.)" [1].

Se manifestă, totuși, la Camus, dorința de a nu rămîne pur și simplu în contradicția absurdă. „Mesaj trăit", absurdul reprezintă doar un punct de plecare, echivalent, în existență, *îndoielii metodice* a lui Descartes. Excluzînd judecățile de valoare, absurdul menține totuși viața. A trăi reprezintă, pentru Camus, o judecată de valoare. Pentru a spune că viața este absurdă, conștiința are nevoie să fie. Prin aceasta, crede filosoful, absurdul intră într-o mișcare prin care se depășește pe sine însuși. „Absurdul, ca și îndoiala metodică, a făcut *tabula rasa*. El ne lasă în impas. Dar, ca și îndoiala, el poate, revenind asupra sa, să orienteze o nouă cercetare. Raționamentul... se continuă atunci în același chip. Eu strig că nu cred în nimic și că totul este absurd, dar eu nu mă pot îndoi de strigătul meu și el mă face cel puțin să cred în protestul meu. Prima și ultima evidență îmi este astfel dată, în interiorul experienței absurde, este revolta.... Revolta se naște din spectacolul brambureli, în fața unei condiții injuste și de neînțeles. Dar elanul său orb revendică ordinea... Ea generează acțiuni care tocmai i se cer legitimate" [2].

În fapt revolta nu constituie o depășire a absurdului, dacă am înțeles că nu există om și situație absurdă fără refuz conștient. Absurdul și revolta sînt mai degrabă într-o complementaritate funciară, edificînd o *structură specifică de raport alienat plus atitudine negativă față de acesta*. Astfel, fără să avem de-a face cu pozitivul unei duble negații dialectice, asistăm la o circularitate de reciproc reazim

1. Albert Camus, *L'Homme revolté*, Gallimard, 1951, p. 15.
2. *Ibidem*, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

negativ : absurd, dar și negare a lui prin refuz și revoltă ; revoltă, dar și irezolvabilitate a situației, sfîșiere permanent menținută — absurd. Revolta camusiană ne pare a nu transcende condiția absurdă — cum a vrut filosoful —, ci înseamnă mai curînd o închingare și mai puternică implicînd o radicală neputință de a justifica ceva.

Absurdul n-a putut da o regulă de acțiune și filosoful speră să o găsească în opera revoltei, măcar ca „speranța în sfîrșit a unei creații". „Omul este singura creatură care refuză să fie ceea ce este", scrie Camus, considerînd că problema este de a ști dacă acest refuz duce la distrugerea altora și de sine însuși, dacă el trebuie să ducă la „justificarea uciderii universale" sau, dimpotrivă, „fără pretenția unei inocențe imposibile, poate descoperi *principiul unei culpabilități rezonabile* (s.n.T.G.)" [1].

Ca orice negație revolta comportă și o latură pozitivă. Ea este, într-un fel, „o adeziune totală și instantanee" a omului față de o anumită parte a ființei lui însuși. Ea este o judecată de valoare implicită și o consacrare exclusivă, identică *libertății*, căci în revoltă se face alegerea : „Mai bine să mori în picioare decît să trăiești în genunchi !" [2]. Revolta emerge la un nivel de generalitate care o transformă în valoare. Afirmația implicată în revoltă transcende individul, „îl scoate din solitudinea sa presupusă și îi furnizează o rațiune de a acționa". Mișcarea revoltei nu este în esența ei o mișcare egoistă, constată filosoful. Fiind în revoltă individul se depășește în *altul* încît, din acest punct de vedere, *solidaritatea umană este metafizică*, o solidaritate care se naște în lanțuri.

Peste atîtea nostalgii care apar, teoretic, drept niște imposibilități, Camus umanistul dorește să prezerve în actul însuși al revoltei acea „parte căldu-

1. *Ibidem*, p. 22.
2. *Ibidem*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

roasă“ din om care servește ființei. Criticînd interpretarea aparenței de negativitate a revoltei, Camus susține că „revolta este profund pozitivă deoarece ea revelează ceea ce în om este întotdeauna de apărat“ [1]. Pentru a face din revoltă ființa unei „valori confuze“ și chiar fundament al valorii, scriitorul apelează la o noțiune folosită și de vechii gînditori greci, noțiunea de *măsură*. Această noțiune joacă un rol dintre cele mai interesante în sistemul de gîndire al filosofului francez, confirmînd, încă odată, cu mijloacele cele mai inedite, *structura ninistă a acestei construcții*.

Măsura, ca și la cei vechi, este limita care nu trebuie și nu poate fi depășită în însuși actul revoltei. Ea este ceea ce mitologia greacă numea *Nemesis*, zeitatea grijei de echilibru. Pentru Camus, gîndirea revoltată se situează într-o dramă autentică : „Pentru a fi, omul trebuie să se revolte, dar revolta sa trebuie să respecte limita pe care ea o descoperă în ea însăși, și acolo unde oamenii întîlnindu-se încep să fie“ [2].

Printr-o analogie căutată cu metoda carteziană, Albert Camus conferă revoltei, în existența cotidiană, virtuți identice *cogito-ului*. Revolta este prima evidență. Această evidență scoate pe individ din solitudinea sa, fiind locul comun în care se întemeiază pentru toți prima valoare. *Cogito ergo sum* devine „Eu mă revolt, deci noi sîntem“. Cu toate acestea, împotriva filosofului revoltei, este evident că afirmația *noi sîntem în refuz* nu poate fi echivalentă afirmației eficace *noi sîntem uniți în vederea aceluiași scop*, chiar dacă este adevărată concluzia : „Răul pe care îl încearcă un singur om devine ciumă colectivă“ [3].

---

1. *Ibidem*, p. 32.
2. *Ibidem*, p. 36.
3. *Ibidem*, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

Observăm la filosoful absurdului un curios mod de generalizare prin negație, la nivelul atitudinii de refuz. Nu întîmplător Camus particularizează, referindu-se în „Omul revoltat", la ceea ce el numește *revolta metafizică*, mișcare prin care omul se îndreaptă împotriva condiției sale și a creației întregi". Revolta metafizică nu este atee, căci atunci ar săvîrși ea însăși „saltul". Or, esența acestei revolte este aceea de a potența absurdul, sfîșierea. Prin acest fapt ea este necesarmente blasfematorie, denunțînd condiția ei muritoare, și totodată „Puterea" care o face să apară într-o astfel de condiție. Răzbate aici un misticism *sui generis*, într-o filosofie care nu s-a vrut a fi un ateism, ci un anti-teism, poziție care presupune existența unei instanțe răspunzătoare pentru condiția omului. Acesteia i se adresează refuzul pentru ordinea creată, dar, trebuie spus, o astfel de instanță nici nu există decît din clipa în care este contestată. Istoria revoltei metafizice nu se confundă cu aceea a ateismului, susține Camus, ci „chiar cu istoria contemporană a sentimentului religios" [1].

Filosof ninist, Albert Camus recunoaște influența reflexiei antice grecești asupra felului său de a gîndi, a acelei *gîndiri cu două fețe*, care se echilibrează între *da* și *nu*, gîndire iscată de marii tragici de la care ajunge pînă la noi, cuvîntul etern al lui Oedip : *totul este bine*. Pe aceeași linie, *L'Homme revolté* reprezintă o istorie a revoltei și a revoltaților lumii, atît ai celei reale cît și ai lumii cărților. Acest eseu a vrut să descrie acea „ambiție metafizică" de a edifica, după „moartea lui Dumnezeu", o cetate a „omului divinizat". Camus procedează la o polarizare deschisă a acestei tentații istorice, pentru ca spunînd *nici-nici*, el să poată menține revolta împotriva raționalului, ca și iraționalu-

1. *Ibidem*, p. 41.

lui în istorie, ambele cuprinse sub conceptul de *revoluție*.

Desigur, materia reflecției filosofice camusiene a constituit-o întotdeauna istoria, dar mai cu seamă istoria epocii noastre. Aici asistăm însă, mai profund, la eșecul acestei reflecții, la o neînțelegere de principiu a evoluției legice a istoriei sau, în tot cazul, la o încăpățînată atitudine de respingere a oricărei soluții, care, implicit, ar fi însemnat — prin materializarea unei cunoașteri raționale —, abandonul absurdului și al revoltei. Credincios schemei sale niniste, Albert Camus a refuzat caracterul anihilant al totalitarismului irațional fascist, dar, echivalîndu-l pe acesta revoluției comuniste raționalizante, el a cultivat un straniu soi de inopțiune istorică, asemănătoare unei cecități cultivate metodic. Negație a nihilismului și a „servituții fără limite", filosofia revoltei s-a vrut fidelă unei „gîndiri a limitelor", în viziunea căreia revolta, acest „pendul dereglat" al istoriei, autorizează numai o „gîndire a mărimilor relative". Ea se mișcă sub acea *lege a măsurii* în care „nici realul nu e în întregime rațional, nici rationalul în întregime real".

Ca și Heraclit, care punea devenirii limite, curgerea perpetuă avînd o margine, simbolizată prin zeița măsurii *Nemesis*, Camus, filosoful „gîndirii solare", crede că măsura este însăși revolta. „Măsura născută din revoltă nu poate să fie trăită decît prin revoltă" [1]. Ea este un conflict constant, permanent suscitat și stăpînit prin inteligență. Ea nu triumfă nici asupra imposibilului nici asupra abisului, ci se echilibrează între ele, insistă Camus. Nu optimismul este urmărit în lucrarea *L'Homme revolté*, ci doar „cuvinte de curaj și de inteligență" reprezentînd însăși virtutea. El socotea că în zilele noastre, „nici o înțelepciune... nu poate pretinde să dea mai mult" [2]. Revolta se

1. *Ibidem*, p. 361.
2. *Ibidem*, p. 363.

Scanned with OKEN Scanner

însoțește cu o „iubire stranie" față de cei ce nu pot trăi, față de cei umiliți, astfel că valoarea revoltei ar rezida, după Camus, într-o „nebună generozitate", într-un permanent refuz al injustiției, în forța iubirii și în „onoarea de a nu calcula nimic". Împotriva viitorului, a abstracțiunii și iluziei, *revolta dă totul în prezent*. Opusă acesteia — susține acest gînditor — *revoluția* ar nega onoarea, preferînd „prin calcul", un om abstract omului de carne și resentimentul, în locul iubirii.

S-ar părea că logica filosofului francez are, inevitabil, concluzia unei abțineri funciare de la orice opțiune, cu excepția abținerii însăși (nici) care, la el, se identifică unui refuz sau unei revolte. Între polii contradicțiilor epocii noastre, Albert Camus n-a vrut să se situeze nici la stînga, nici la dreapta. Astfel, *Insignifianța,* pe care el o socotea „profetică pentru zilele noastre" [1], exprimă însăși echivalența valorilor („a trăi sau a muri este același lucru"), cu care însă cugetătorul social-politic nu se va acorda întotdeauna.

Eseul *De l'Insignifiance* (Cahiers de raison, 1959) ne deschide putința aprecierii unuia dintre punctele de vedere cvasifinale ale operei lui Camus. Este vorba aici despre o intenție insolită, pe plan filosofic, de a închega, succesiv, o antologie a faptelor fără însemnătate, și o antologie a faptelor cu sens. Deși cu intenționalități opuse, cele două antologii probează pînă la urmă că au același conținut. Acest mic eseu nu face altceva decît să potențeze o permanență a filosofiei camusiene, și anume echivalența valorilor („il m'est egal" din romanul *L'Etranger)* [2].

Constatăm că tot mai accentuat deriziunea devine tonul specific al ultimelor lucrări ale filosofului. Un

---

1. A. Camus, *De l'Insignifiance,* Pléiade, Gallimard, 1965, p. 1898.
2. T. Ghideanu, *Valoare și revoltă la Albert Camus,* Ateneu, 1968, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

fel de autoironie, de persiflare a tot ceea ce înseamnă „concluzie" a logicii paradoxale din filosofia absurdă. Şi dacă absurdul consistă în contradicţia incompatibilităţii esenţiale, deriziunea sau persiflarea contradicţiei înseamnă, simultan, pozitivitate ca atitudine, dar şi accentuare a poziţiei absurde, prin luciditate. Deosebit de morala ambiguităţii a Simonei de Beauvoir, Camus încearcă să construiască o *morală a refuzului ambivalenţei* în care indiferenţa concluziilor păstrează, ca depăşindu-le, refuzul.

Nostalgia utopică : sau justiţie fără vinovăţie sau nimic, l-a condus pe Camus către un mod tragic de a-şi însuşi problematica secolului nostru. În *Conferinţa pronunţată la Atena asupra viitorului tragediei*, filosoful teoretiza tocmai acel echilibru al inopţiunii şi sfîşierea care, însoţind echilibrul, caracterizează orice tragedie. „Tragedia — scria autorul lui *Malentendu* — diferă de dramă sau de melodramă : forţele care se înfruntă în tragedie sînt egal legitime, egal înarmate în raţiune" [1]. În tragedie funcţia acelui *nici-nici* catarzic o deţine Corul. „Tema constantă a tragediei... este astfel limita care nu trebuie depăşită" [2]. Nici misterul, nici raţiunea, singure, nu pot face tragedia. Nici Oedip fără destin, rezumă Camus, nici fatalitatea fără Oedip care s-o refuze. „S-a putut scrie astfel că tragedia balansează între polii unui nihilism extrem şi o speranţă nelimitată. Nimic nu este mai adevărat, după mine. Eroul neagă ordinea care îl loveşte şi ordinea divină loveşte pentru că este negată. *Ambii afirmă astfel existenţa lor reciprocă chiar în momentul în care ea este contestată* (s.n.T.G.)" [3].

---

1. A. Camus, *Théatre, récits et nouvelles*, Bib. Pléiade, Gallimard, 1965, p. 1702.
2. *Ibidem*, p. 1703.
3. *Ibidem*, p. 1706.

Scanned with OKEN Scanner

O concretizare operată de însuşi Camus, subliniază şi mai adînc universul tragic al omului aflat în contradicţie : „Paradox curios, umanitatea şi-a creat un destin ostil prin aceleaşi arme cu care a aruncat fatalitatea. După ce a făcut un dumnezeu din regnul uman, omul se întoarce din nou împotriva acestui zeu. El este în contestare, în acelaşi timp fiind în luptă şi în derută, împărţit între speranţa absolută şi îndoiala definitivă. El trăieşte deci într-un climat tragic“ [1].

Aceste reflecţii teoretice pot fi identificate în întreaga beletristică a gînditorului. Dimensiunea absurdă a existenţei umane, climatul ei sfîşietor transpare în piesa *Malentendu,* cînd Martha, ucigaşa fratelui ei, se găseşte în strunga acelui nici-nici, adresîndu-se Mariei : „Iată-ne pe toţi în ordine. Înţelege că nici pentru el nici pentru noi, nici în viaţă nici în moarte, el nu este nici în patrie nici în pace... Căci nu se poate numi patrie, nu-i aşa, acest pămînt opac lipsit de lumină...“ [2]. Şi mai limpede este exprimată ideea în piesa *Caligula,* în care patricianul Cherea vizează implicaţiile create în ordinea vieţii şi a fericirii, de nostalgia acută a imposibilului. Negarea umanului de către împărat, pentru a poseda *luna,* dizolvă orice posibilitate a unei împliniri adevărate : „Eu cred, rosteşte Cherea, că nu poţi fi *nici una nici alta* (să trăieşti şi să fii fericit n.n.), împingînd absurdul spre toate consecinţele sale...“ [3].

Polarizarea tragică, de data aceasta în tenta ei ironică, este prezentă şi în remarcabila nuvelă-monolog *La Chute,* unde Jean Baptiste Clamence îşi recunoaşte pecetea propriei atitudini şi gîndiri într-o : „faţă dublă, un minunat Janus şi deasupra, deviza casei : Nu vă încredeţi !“. Jean Baptiste Cla-

1. *Ibidem,* p. 1707.
2. *Ibidem,* p. 178.
3. *Ibidem,* p. 78.

Scanned with OKEN Scanner

mence este judecătorul penitent. Filosofia sa mărturisită este punerea la zi a „duplicității profunde a creaturii“ [1]. Ambele dimensiuni proprii vieții sale sînt în fond echivalente : atît prima, care finalizează răul, disimulînd prin simpatie, modestie și umilință, cît și cea de a doua vizînd catharsis-ul, prin adevărata orgie care „nu creează nici o obligație“ [2]. *La Chute* (Căderea), deși mai veche cu trei ani, pare a fi o fidelă transpunere a eseului *De l'Insignifiance* (1959). Pare numai, deoarece polarizarea perfectă a incompatibilelor este coordonata și proba tragismului unei opere, rotundă în consecvența ei față de absurd.

Evoluția personajului Jean Baptiste Clamence exprimă intenția lui Camus de a persifla, de a dezvălui adevăratul chip al caricaturalului personaj-profet din timpurile noastre, judecătorul-penitent. Camus avea convingerea că prin el i-a imortalizat pe reprezentanții filosofiei existențialiste. Amețitorul du-te-vino între polii valorilor este el însuși persiflat, în această scriere, deriziunea este tonul în care acel nici-nici capătă o nouă dimensiune, de autoreflectare ca într-o oglindă. Imaginea *falsului infinit* axiologic vrea să semnifice, aici, un *dincolo*, adică un *nici* în plus față de *nici-nici*-ul tragic, o luare peste picior a divorțului absurd. Deriziunea, opusă dublei concluzii, este credem o față nouă a refuzului și revoltei, înțelese ca legătură prin excludere a polilor contradicției absurde. Gaëtan Picon afirma, pe bună dreptate, că „*La Chute* n-a făcut să răsară nici o altă lumină, ea pare mai negativă încă decît *L'Etranger*, deoarece ea vine după revelația valorilor, atunci cînd *L'Etranger* le ignora“ [3].

---

1. *Ibidem*, p. 1516.
2. *Ibidem*, p. 1526.
3. G. Picon, *Panorama de la nouvelle litterature française*, Gallimard, 1960, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

Se poate găsi astfel o explicație a concluziei romanului *Ciuma* :"... poate să vină o zi cînd, spre nenorocirea și învățătura oamenilor, ciuma își va trezi șobolanii ei și-i va trimite să moară într-o cetate fericită" [1], în care sînt *suspendate :* atît calea religioasă (Paneloux), cît și cea laic-științifică (Rieux), constituind limpede o continuare a tezei *Mitului lui Sisif :* „în lumea absurdă, valoarea... unei vieți se măsoară prin infecunditatea ei".

Umanismul lui Albert Camus este de netăgăduit, un umanism decepționat însă, pentru care soluția nu există. Cel care a spus „Nu" supranaturalului și „Nu" istoriei (pentru că aceasta ar sacrifica omul) afirma coerent cu sine : „Eu nu cred în Dumnezeu este adevărat. Dar eu nu sînt pentru aceasta ateu. Voi fi chiar de acord cu Benjamin Constant că ireligiozitatea are ceva vulgar și... uzat" [2]. Jean Grenier, fostul profesor al lui Camus, a spus cu dreptate că o astfel de pendulare între polii contradicției absurde, reprezintă o „moderație în extreme". Într-adevăr ea ține de structura și de destinul unei opere.

---

1. A. Camus, *Ciuma*, ELU, București, 1965, p. 270.
2. A. Camus, ed. Pléiade, p. 1872 (*Interviuri* — Despre Faulkner).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VII

Hermeneutica finitudinii umane și fenomenologia experienței estetice

§ 1. *Paul Ricoeur*

Integrat de unii comentatori mișcării catolice personaliste, Paul Ricoeur descinde, prin tematica existențială a concepției sale, din Karl Jaspers și Gabriel Marcel, iar prin metodologie din Imm. Kant, W. Dilthey și Ed. Husserl. Metoda sa reprezintă un efort de a degaja *sensul trăitului,* de a fi o *hermeneutică* a acestuia. În general, un cîmp hermeneutic reprezintă toate fenomenele care au *sens multiplu,* interpretarea fiind „acel travaliu al gîndirii care consistă în descifrarea sensului ascuns în sensul aparent“ [1]. Convins că o hermeneutică trebuie să fie contrariul unei filosofii a conștiinței, personalistul francez subliniază că nu putem ajunge la conștiință decît prin expresiile care o mijlocesc și care ne dau nemijlocit *sensul aparent.* Trebuie să ajungem la sensul originar *prin* sau străbătînd „textele conștiinței“. Numai „semantica dublului sens“ ne poate călăuzi în travaliul distincției ce trebuie să fie operată între sensul aparent și sensul adînc ; acesta din urmă se află la nivel existențial [2].

Relevînd critic faptul că o filosofie, care adună în obiect rezultatele sintezei unei cunoașteri apriori și apostriori, pierde posibilitatea de a interpreta în chip filosofic, ceea ce *trăim,* la modul naiv și nemijlocit, ca *mister* al omului — acea *disproporție* dintre fini-

1. P. Ricoeur, *Les conflit des interpretations,* Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 16.

2. Cf. C. I. Gulian, *Hermeneutica lui Paul Ricoeur,* Rev. de Filosofie, 2, 1978, p. 201.

Scanned with OKEN Scanner

tudinea receptivității noastre și caracterul infinit, implicat de cunoașterea adevărului, și acea disproporție dintre limitele noastre individuale și dorința de fericire fără margini a vieții noastre. Ricoeur militează pentru demnitatea ca filosofia să nu piardă posibilitatea de a examina „poziția intermediară a omului", pe care ne-o deschide perspectiva transcendentală. Ea trebuie să ne ajute a înțelege situația umană, *așa cum o trăim*, fără a se angaja în acea tendință oscilatorie între extremele *ființei* și *neantului* [1].

Ricoeur relevă că numai simpla adoptare a punctului de vedere transcendental nu este suficientă, ea nu garantează că nu vom rătăci drumul către chestiunea fundamentală : *fragilitatea ființei umane*. Abordînd această chestiune, Imm. Kant nu a reușit pînă la urmă decît să inventeze „teribila concepție statică" despre timp, din *Estetica transcendentală*. La rîndul său, Edmund Husserl a schițat un amplu program pentru fenomenologie dar, reducînd pînă la urmă conversiunea metodologică la o metafizică idealistă, a fost și el nevoit să intre în contradicție cu sine și să facă loc *receptivității-finitudine* a existenței noastre umane. Ricoeur subliniază trecerea subtilă, dar fatală pentru fenomenologie, *de la abținere la negație*, evidentă în cea de a doua din *Meditațiile carteziene*. Ricoeur observă că numai un spirit dogmatic ar admite ideea husserliană după care lumea „află și își trage de la mine sensul și validitatea ei... sensul său total, universal și particular, și validitatea ei ontologică fiind extrase de lume exclusiv de la aceste *cogitationes*". Cu alte cuvinte, Husserl face un *salt* cînd vorbește despre *constituirea* însuși fenomenului, căci a înlocuit receptivitatea percepției și prezența *altului*, cu noțiunea unei

1. Th. Langan, în *A History of Philosophy*, Et. Gilson ed. Random House Book, 1966, p. 401—408.

Scanned with OKEN Scanner

evidențe originare [1]. Împotriva fenomenologiei husserliene, Ricoeur admiră la Imm. Kant intuiția acestuia că fenomenologia nu poate porni *direct*, anterior drumului regal al unei analize genetice a conștiinței [2].

Personalistul francez este impresionat de faptul că Imm. Kant nu a pierdut niciodată sensul dilemei centrale a condiției umane, sensul realității pe care noi o simțim în chipul cel mai direct în *pathétique de la misère*, adică poziția intermediară a omului, ca existent finit, dependent de pasivitate, dar care se mișcă spre orizonturi esențial infinite. Ricoeur mai arată că filosoful clasic german a avut această comprehensiune a *intermediarității* omului, pe două coordonate remarcabile ale operei sale : a. încredințînd *imaginației* transcendentale rolul fundamental de mijlocitoare între imaginea sensibilă finită și ideea infinită, și b. insistînd asupra modului în care *ordinea practică* depășește ordinea teoretică, conștiința noastră fiind doar o parte a unei realități mai largi, pe care desigur o ia în stăpînire, dar întotdeauna numai parțial.

Inaugurîndu-și opera cu o *Filosofie a voinței*, Ricoeur a întreprins o descriere a activității și pasivității omului, în fața lumii, un studiu al relației dialectice dintre *voluntar și involuntar*. Primul volum din *Philosophie de la volonté*, este intitulat chiar *Voluntarul și involuntarul* și intenționa să fie o descriere în care psihologia trebuia să preceadă metafizica, printr-o conciliere a cartezianismului cu „dialectica“ kierkegaardiană. Ricoeur face un inventar al voluntarului și involuntarului cu scopul ca mai tîrziu să poată înfăptui o adevărată *poetică* a voinței. El pune temporar între paranteze, *greșeala* care alterează, deopotrivă de profund, atît inteligența

1. Cf. Thomas Langan, *op. cit.*, p. 403.
2. *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

umană cît și transcendența în care se ascunde originea radicală a subiectivității. Încercînd nici să nu unească voluntarul cu involuntarul, dar nici să le separe, studiul celor două momente ale *voinței* „se refuză atît dualismului cît și monismului“ [1].

Fenomenolog al Voinței — în toate aspectele ontologice ale acesteia — Ricoeur presupune existența în om a unei disproporții între cunoaștere și acțiune, între acțiune și sentiment. Există o dualitate între *dat* și *sens* care rămîne ireductibilă [2]. Proximitatea ambiantă deține o *comprehensiune de sens* pe care reflexia teoretică nu o poate egala. Filosofia trebuie să pornească, însă, de la o elucidare secundă a „negurii simțurilor“ care posedă avantajul unei ființări prereflexive dar care se pretează în chip necesar reflexiei. „Izvorîtă din nonfilosofie, filosofia trebuie să trăiască din substanța a ceea ce a fost înțeles fără să fi fost reflectat“ [3]. Pentru Ricoeur, *trăirea nemijlocită* a caracterului disproporțional și intermediar al poziției ontologice a omului constituie adevăratul *ghid al comprehensiunii*. Există disproporție în acțiune, între existența de totalitate sau infinitate și deschiderea limitată, finită a caracterului. Există disproporție în sentimente, între iubire sau elan către altul și atașament față de „viață“ sau agresivitatea dorinței. Filosofia trebuie să aibă mereu în față două *regiuni*: regiunea reflexiei transcendentale și regiunea „matricei prereflexive a experienței“.

Cu toate că Ricoeur concepe ca pe un proces progresiv reconcilierea dintre sfera reflexiei și sfera „pateticului mizeriei“, el consideră într-o manieră

---

1. J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française cont.*, 1966, p. 39.
2. Charles-Henri Favrod dir. E.D.M.A., *La Philosophie*, 1977, p. 174—175.
3. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, 1960, p. 24—25.

Scanned with OKEN Scanner

apropiată celei kantiene că înțelegerea (comprehensiunea) totală este destinată să rămînă un *ideal* către care tindem mereu fără însă a-l putea atinge vreodată. Altfel ar însemna să ignorăm finitudinea noastră și contingența non-coincidenței omului cu sine însuși.

Ricoeur este un „dialectician" al acțiunii și pasivității. El caută să regăsească *involuntarul* în experiența integrală a cogito-ului, distingînd trei aspecte ale oricărui act voluntar: *decizia* (act de voință bazat pe motive), *acțiunea* (act de voință care mișcă corpul) și *consimțămîntul* (act de voință care acceptă necesitatea). „Eu am, scrie Ricoeur, în mine un chip de a alege și de a mă alege pe care nu eu îl aleg" [1].

În anul 1960 Paul Ricoeur publică primul volum din *Finitudine și culpabilitate*, prin care inițiază o analitică a *posibilității răului* (faillibilité) în lume. El observă că numai finitudinea umană nu este suficientă spre a explica prezența răului, căci creatura este doar finită și nicidecum funciarmente păcătoasă. Este necesar, deci, să fie precizat care anume finitudine permite inserția răului în realitatea umană. Punctul de plecare în această hermeneutică îl reprezintă „pateticul mizeriei" — cum l-a numit Pascal — sau „nebuloasa de sens". Izvorul *posibilității* răului rezidă în disproporția omului cu sine însuși. Există în om o *fragilitate afectivă* care se exprimă în „tristețea în fața finitului".

Criticînd pe Maurice Merleau-Ponty pentru că a încercat să construiască o filosofie a percepției înainte de a construi o filosofie a discursului, Ricoeur apreciază că între *văzut* și zis există o inseparabilitate de principiu. Cu toate acestea, concede Ricoeur, în om rămîne o dualitate ireductibilă: dualitatea dintre *dat* și *sens*. Chiar dacă percepția este conști-

1. Jean Lacroix, *op. cit.*, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

ință, ea nu este conștiință de sine iar, pe lîngă aceasta, mai apar și aspecte practice și afective ce trebuie luate în considerație.

Personalistul Paul Ricoeur nu concepe *persoana* umană ca pe ceva dat, ci ca pe o sarcină de îndeplinit, ca idee directoare în sens kantian. Ea se desfășoară ca o sinteză progresivă între finitudinea caracterului și infinitatea fericirii. În om, exigența de totalitate se manifestă ca fericire. Persoana este o *sinteză proiectată*, străbătută de intenționalitatea sentimentului. Ca intenționalitate orice sentiment este sentiment de realitate, dar el nu ne dă lucrul însuși ci numai *resentimentul acestuia în noi*. Terenul posibilității apariției răului constă tocmai în fragilitatea afectivă a omului. Trecerea de la posibilitatea la realitatea răului înseamnă, pentru Ricoeur, trecerea de la *faillibilité* la *greșeală*. Răul îi apare omului ca *scandalul* „injustificabil" în mijlocul căruia el se află. Acest „scandal" este *numit* întotdeauna, de către om, prin *simboluri*, prin acest limbaj în stare născîndă. De exemplu, murdăria este exprimată în simbolul petei, păcatul sau greșeala se exprimă prin simbolul drumului întortocheat. Apoi sînt *miturile* care vorbesc despre originea răului: mitul haosului, mitul căderii etc.

Dacă în volumul *Voluntarul și involuntarul* Ricoeur se referea doar la posibilitatea răului în lume, tratînd tema *vinovăției omului ca fiind inocent*, în volumul din 1960 *Finitudine și culpabilitate* el tematizează situația *omului aflat în vină*. Aici, o adevărată „simbolică a răului" se referă la Cădere, la Păcat, la Rău, ca la o masă de mituri. Ricoeur ne propune să lăsăm aceste mituri să ne vorbească [1]. El relevă că simbolul exprimă experiența noastră fundamentală, situația noastră în ființă, avînd virtutea de a ne face să revenim la starea născîndă a limbajului. Noi ne aflăm într-un *domeniu simbolic*,

1. *Ibidem*, p. 43—44.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

într-un limbaj plin, prim și obscur, prin intermediul căruia sîntem în intimitate cu lucrurile și cu noi înșine. Pe acesta se poate înălța reflexia asupra surselor existenței noastre. „Iată-l deci pe filosof pradă simbolurilor, instruit de fenomenologia religiei și de exegeză. Ce poate face el pornind de aici ? Un lucru esențial, de care el este responsabil în autonomia gîndirii sale : să se servească de simbol ca de un detector al realității, și, astfel condus de o *mitică*, să elaboreze o *empirică* a pasiunilor care găsește centrul ei de referință și de gravitate în marile simboluri ale răului uman. Filosoful nu are deci de făcut o interpretare alegorizantă a simbolului, ci de a descifra omul începînd de la simbolurile de haos, de amestec și de cădere" *(Philosophie de la volonté,* II, 2, Aubier, éd.) [1].

Elaborarea simbolicii răului parcurge trei momente sau straturi : a. *simbolurile primare,* cu rol de matrici de semnificații. De exemplu, *murdăria* (în toate sensurile) se exprimă prin simbolul *petei ;* b. *marile mituri,* care sînt o categorie de simbol, nu însă cea mai bogată : de exemplu, modalități de istorii exemplare asupra originii răului, cum ar fi seria *haosului,* seria *orbirii* și cea a exilului, care vor să arate dimensiunea hiper-etică a mitului *căderii ;* și c. *dogma păcatului original.* Ricoeur consideră că analiza acestor straturi indică sigur „revelația" creștină, în care primordial nu este *păcatul* ci *iertarea păcătoșilor.*

Ricoeur a încercat, în fața simbolurilor, o interpretare creatoare de sens. El folosește strălucit formula kantiană după care „simbolul *dă* de gîndit". Filosof al sensului, într-o hermeneutică a simbolurilor, Ricoeur se opune, deopotrivă, filosofiei *fără cogito* a structuraliștilor — interesați mai mult de

1. Cf. Georges Pascal, *Les grands textes de la philosophie,* Bordas, 1974. p. 359.

o gramatică și de o organizare formală a miturilor —, cît și psihanalizei freudiene sau neofreudiene. Structuraliștilor, fenomenologul francez le arată că dacă structura este esențială, ea desemnează mai curînd contururile limitative, decît intenția și bogăția sensului. Structuraliștii reușesc foarte bine, în demersul lor, atunci cînd operează o ordonare, un aranjament, și cu cît există mai puțin sens [1]. Ricoeur opune hermeneutica sa hermeneuticii freudiene, care, după el, ar fi înlocuit adevăratul cogito, cu un *cogito narcisist*, fals. Or, în optica lui Ricoeur, filosoful este acela care aduce sensul iar semnificația fundamentală a simbolismului nu poate fi dobîndită decît în procesul dispensării iluziilor. „Trebuie ca idolii să moară, scrie Ricoeur, pentru ca să trăiască simbolurile". Receptiv, cu mijloacele filosofiei sale, la complexa problematică a epocii noastre, filosoful scria : „Cînd cineva a luat parte la înspăimîntătoarea istorie ce a sfîrșit în hecatombele lagărelor de concentrare, în teroarea regimurilor totalitare și în pericolul nuclear, nu se mai poate îndoi că problema răului trece, de asemenea, prin drumul problemei puterii și că tema alienării care trece de la Rousseau la Marx, prin Hegel, are ceva comun cu acuzațiile vechilor profeți ai lui Israel".

Împotriva eticii tradiționale, care își începe analiza cu alternativa dintre bine și rău, prezentate ca realități deja existente, Paul Ricoeur avertizează că analizele sale fenomenologice, din *Finitudine și culpabilitate,* urmăresc numai descrierea posibilității răului. Conform acestei noi viziuni, între posibilitate și realitate se află „greșeala", iar singura cale de a ne cîștiga accesul spre inteligibilitatea unui act de libertate este *mărturisirea, spovedania* înțeleasă ea însăși ca act de libertate [2]. Aderînd la existen-

1. Jean Lacroix, *op. cit.*, p. 45—47.
2. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, I, p. 15—16.

Scanned with OKEN Scanner

ţial, în spiritul filosofiei lui Gabriel Marcel, hermeneutica lui Ricoeur a respins proiectul unei „filosofii a percepţiei" — înţeleasă ca efort de unică înţelegere a omului în termenii finitudinii inserţiei sale în lume. Împotriva acestei viziuni care tinde să reducă intelectul la o imuabilizare a cunoaşterii iar libertatea la caracter, Ricoeur, sublinia că atît finitul cît şi infinitul trebuie să fie implicate în descrierea *sfîşierii umane*. Perspectiva şi Adevărul, Caracterul şi Binele, Plăcerea şi Fericirea se manifestă toate aici, restituind împreună sensul dramei umane [1]. Umanitatea umanităţii este un proiect, o posibilitate, al cărei fapt esenţial este *comunicarea*. Aceasta se manifestă însă numai în atmosfera tensiunii şi a efortului multiplicităţii existenţei umane.

În ultimele sale lucrări : *De l'interprétation, essai sur Freud* (1965), *Le Conflit des interprétations, essai d'herméneutique* (1969), *La métaphore vive* (1975), Paul Ricoeur a construit o filosofie a limbajului, care, restituind bogăţia semnificaţiilor create de oameni, va face să prevaleze *sensul* asupra structurilor. După Ricoeur, structurile nu intervin decît spre a limita şi articula semnificaţiile ansamblurilor coerente. Opţiunea filosofică a lui Ricoeur apare într-o nouă lumină, dincolo de atîtea influenţe posibile, dintr-o mărturisire făcută lui Mircea Eliade : „...dumneavoastră m-aţi făcut să descopăr coerenţa şi stabilitatea universului sacru, în care toate „figurile" sînt într-un fel contemporane unele cu altele, unde cerul este contrapartea vieţii şi a apelor, în care divinităţile personificate sînt contemporane acelora nepersonificate etc. Cu această mare sincronie a Sacrului, un întreg univers de semnificaţii îmi apare dintr-o dată în ansamblul său... Graţie dv., eu ştiu

1. Th. Langan, *op. cit.*, p. 408.

Scanned with OKEN Scanner

că Sacrul este o regiune a ființei, o rocă în centrul existenței noastre, și că limbajul trebuie să moară la hotarele acestei existențe profunde locuite de Sacru“ [1].

§ 2. *Mikel Dufrenne*

Gravitînd în preajma chestiunii fundamentale a omului, și încercînd să probeze că intenționalitatea nu este o structură de conștiință limitată doar la domeniul teoretic, fenomenologia a arătat că ea se întinde, în chip universal, la orice *Leistung* (operație), fie teoretică, fie practică. După accepția husserliană, de fapt, intenționalitatea nici nu se diferențiază în teoretică, etică, estetică [2].

Mikel Dufrenne este filosoful care a încercat o decelare a temeiurilor, pornind de la caracterul originar al esteticului. Experiența estetică — afirma el în lucrarea din 1967, *Esthétique et philosophie* — „poate fi reperată la începutul tuturor drumurilor pe care le parcurge omenirea : ea croiește drum științei și acțiunii. Și se înțelege de ce : ea se situează la origine, în acel punct în care omul încă amestecat cu lucrurile resimte familiaritatea sa cu lumea ; Natura i se dezvăluie și el poate citi marile imagini pe care aceasta i le oferă... Se înțelege deci că anumite filosofii se decid să privilegieze estetica : ele urcă astfel la sursă și toate analizele lor apar orientate și clarificate“ [3].

Cu estetica fenomenologică a lui Mikel Dufrenne intrăm în matca unei gîndiri care va încerca edificarea unei filosofii a Naturii, pe cununia originară și originală dintre aceasta și transcendentalul uman.

---

1. Les Cahiers de l'Herne, *Mircea Eliade*, 1978, p. 276—277.
2. Cf. Ed. Husserl, *Krisis*, p. 275, 1.37—8.
3. M. Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, Klincksieck, Paris, 1967, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

Unii interpreți au crezut a identifica, într-o astfel de descindere în originar, o *revenire* la procedeele vechi ale realismului. Dufrenne își pune cu legitimitate întrebarea : „Oare nu putem fi totodată poeți ai originii și făuritori ai istoriei, asumîndu-ne acest statut ambiguu al unei ființe care aparține Naturii și pe care Natura o vrea separată“ [1]. Revendicînd demnitatea ontologică și umană a omului, Dufrenne s-a detașat energic de modalitățile pozitiviste ale unei orizontale coordonări epistemice a subiectului și obiectului, precum și de modalitățile unei filosofii a conceptului sau de cele ale structuraliștilor. „Ceea ce îl definește pe om nu este că el impune lucrurilor adevărul său ci că el descoperă adevărul lor cu ajutorul unor instrumente a căror elaborare și al căror mod de folosire sînt sugerate de lucrurile înseși. Veșmîntul de idei care acoperă lumea este o cămașă a lui Nessus : ea aderă la lume prin toate fibrele adevărului, iar omul nu o țese decît pentru că lumea îi dă măsurile ei“ [2].

Lucrarea de debut în două volume, a lui Mikel Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice* (1953), va însemna încercarea temerară de a relua motivul kantian al corelației dintre transcendental și transcendent, într-o viziune nouă, elevată de distincțiile fenomenologiei, dar frecventată de cele mai multe din ideile *Criticii puterii de judecare*. Nu întîmplător ideile directoare ale concepției esteticianului francez vor fi cele de *apriori* și de *natură*. Dacă este posibilă o întîlnire eidetică între Imm. Kant și B. Spinoza, ea nu-și află un loc mai nimerit decît în această operă fenomenologică. Încă din lucrarea de debut, Dufrenne stabilea stricta reciprocitate dintre

1. M. Dufrenne, *Pentru om*, Ed. Politică, 1971, p. 157, nota 3.
2. *Ibidem*, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

experiența estetică și obiectul estetic. Dar hotărîrea filosofului era de a pătrunde în acest cerc, prin partea obiectului, care „se bucură de suficientă realitate în sine spre a fi normativ".

În primul volum al cărții *Fenomenologia experienței estetice*, Dufrenne distingea obiectul estetic, de celelalte genuri de obiecte, și analiza relația dintre obiect și execuția acestuia, în sensul că, de pildă, în pictură autorul este și executant, pe cînd în muzică, el poate să nu îndeplinească această condiție. De asemenea, filosoful realiza și o descriere a genului „lume", după modalitatea spațio-temporală care definește diferitele specii ale obiectelor estetice. Pentru esteticianul fenomenolog, relația particulară spațio-temporală are o importanță insolită. „Sensibilul e laitmotivul și, s-ar putea spune, punctul geometric în perspectiva căruia s-ar putea evoca originalitatea lui Mikel Dufrenne ca gînditor". [1] Obiectul estetic este apoteoza sensibilului, conchide Dumitru Matei, traducătorul în limba română a acestei importante opere.

Volumul al doilea, consacrat *Percepției estetice*, regîndește relația dintre reprezentare, imaginație și afectivitate în atitudinea estetică, dar implicațiile analizei depășesc cu mult sfera obiectului artei, reformulînd — cum s-a apreciat — într-o ontologie „mai realistă", elemente ale epistomologiei existențialiste. Astfel, referindu-se la interpretarea sartriană a imaginației ca o conștiință esențial negativă, respinge falsitatea căii care duce de la imaginar la neant. „În rezervarea lumii «imaginației», unicitate pentru puterea de a nega realul în favoarea nerealului, riscăm să nu vedem că există o altă cale pentru negarea realului, care constă în a merge dincolo

1. Dumitru Matei, *O valoroasă monografie a receptării estetice*, Cuvînt înainte la *Fenomenologia experienței estetice*, Ed. Meridiane, 1976, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

de el, spre a ne reîntoarce la el, întocmai cum există o cale a sprijinirii noastre pe neant spre a scoate ființa la iveală. Există un ireal care este un pre-real : este anticiparea constantă a realului, fără care realul nu poate fi niciodată nimic pentru noi, decît un spectacol fără densitatea spațiului sau a duratei“ [1].

Ca și fenomenologul percepției care a fost Maurice Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne caută resursele unei imbricații a vizibilului cu invizibilul, în care subiectivitatea noastră nu se pierde propriu-zis, ci se regăsește „coextensivă și parcă identică Naturii, ea poartă în sine această profunzime prin care comunică cu Natura, acest *abis de unde urcă visurile și cîntecele*“ [2].

Analog dialecticii materialiste, în optica intențională a filosofului francez, universalul trece prin particular, pentru că singularul „poartă deja universalul în el“. Abisul pe care subiectivitatea îl dezvăluie în sine, susține Dufrenne, „nu este indefinitul nonsensului, ci izvorul la care trebuie să ne întoarcem, interioritatea locuită de lume, Grund-ul unde se îmbină acordul omului cu lumea. Subiectivitatea se descoperă infinită nu pentru că este transcendentă, *ci pentru că ea este de la origine acordată cu lumea* (s.n.T.G.), dar spre deosebire de subiectivitatea greacă, ea nu ajunge la lumină decît trecînd prin întuneric“ [3].

Adept al unei filosofii *inesse*, al unei autentice ontologii sau filosofii theoretice, după distincțiile introduse la noi de Anton Dumitriu [4], Mikel Dufrenne caută să valorifice în starea estetică — al cărei chip exemplar și originar îl are *poeticul* — apelul

1. M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'experience esth.*, PUF, 1953, t. II, p. 443.
2. M. Dufrenne, *Poeticul*, Ed. Univers, București, 1971, p. 149.
3. *Ibidem.*
4. Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, 1974.

Scanned with OKEN Scanner

exteriorității sau, mai exact, *ceea ce unește cu ceva exterior*. Teza fundamentală a acestei filosofii relevă : *Chemarea* nu purcede din subiectul poetic. „A locui poetic lumea, cum spune Hölderlin, înseamnă a trăi o situație originară care nu se rezolvă într-un act ca acelea care trezesc nevoia sau obișnuința, și care vrea să se exprime. Nici un aparat conceptual nu poate să traducă acest sentiment fundamental al lumii, pentru că orice concept este legat de înțelegerea obiectelor ; numai limbajul poetic poate să-l exprime : poetizabilul, și în genere ceea ce este justițiabil în artă, este obiectul ale cărui contururi se estompează sau mai curînd a cărui semnificație devine nelimitată, transformîndu-se în înfățișarea sau centrul unei lumi. Acest sentiment al lumii îl vom numi sentiment al Naturii : el este cel prin care Natura îl inspiră pe poet indicîndu-i vocația“ [1].

Exterioritatea, care la Mikel Dufrenne are virtutea de a comunica un mesaj, prin inspirație, nu este lumea exterioară pur și simplu, ci aceea față de care „sîntem potriviți conform aprioriului nostru existențial“ [2]. Ceea ce inspiră face acest lucru prin imagini, și nu se identifică, nicidecum, cu o „Natura naturata așa cum o percepem“. Imaginile nu sînt lucrurile percepute, ci *ceea ce* revelează prin acele lucruri. Pe o linie de filiație care merge de la Kant și Hegel pînă la Bergson, iar mai încoace, către Bachelard, Sartre sau Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne subordonează, și el, imaginii întreaga cunoaștere, aderînd la ideea că „totul crește în regnul imaginii“ [3]. După el, fabulația este o funcție vitală apărînd ca un act al Naturii în noi. Imaginația devine identică Naturii, o conștiință primitivă a lumii.

1. M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 161.
2. *Ibidem*, p. 162.
3. G. Bachelard, *L'air et les songes*, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

Ca fenomenolog, Dufrenne originează întreg sensul în „această minunată stare de confuzie“ interesul său îndreptîndu-se spre acel punct „de un echilibru metastabil între om și lume în care se situează poetul“. La chestiunea disjunctivă de totdeauna, asupra interiorității sau exteriorității izvorului poeziei sau mitologiei, esteticianul relevă că „*trebuie răspuns prin refuzul acestei dileme,* dar cu precizarea că acest izvor situat totodată în noi, și în afara noastră, nu este totuși în noi decît pentru că este *mai întîi* în afara noastră. *Nu vorbim* — poetul nu vorbește — *decît pentru că ne vorbește lumea* (s.n.T.G.)“ [1]. La acest plan al problematicii imaginației, între inconștient, Natură și „în afara noastră“, Dufrenne pune semnul egalității, chiar dacă întregul său efort — după cum reiese din critica filosofiei estetice a neotomistului Jacques Maritain — se concentrează vizibil asupra respingerii tentației subiectiviste și asupra sublinierii rolului generator al Naturii. El apreciază deschis vechiul gînd pitagoreic despre muzica și armonia sferelor, care atestă „conaturalitatea omului și a cosmosului“. Dufrenne continuă, în fond, o teză bergsoniană, cînd susține, împotriva lui Sartre, că *trebuie să punem sensul realului* atît în sarcina imaginației cît și în sarcina percepției, căci „percepția este întotdeauna plină de imagini“. Imaginarul nu este un mod al irealității, cum susține Sartre, ci, mai degrabă, o manieră de „a lua pieziș prezența pentru a face să apară dimensiunile primitive“. Între imagine și imaginație Dufrenne vede, mai curînd, o unitate decît o ruptură posibilă, deoarece, imaginea „nu reprezintă atît libera mișcare a existenței cît *vestirea lumii existenței.* Nu atît imaginea este cea care se distinge de imaginație, cît imaginația omenească, atunci cînd

1. M. Dufrenne, *Poeticul*, p. 183.

Scanned with OKEN Scanner

nu exprimă decît o subiectivitate închisă, de imaginaţia Naturii care inspiră o imaginaţie poetică“ [1].

Dacă natura ni se oferă ca univers prin intermediul lucrurilor, putem spune de asemenea, arată esteticianul fenomenolog, că lucrurile ni se oferă ca imagini. O astfel de poziţie nu ar angaja nicidecum o concepţie idealistă asupra raportului nostru cu lumea — crede Dufrenne — deoarece Bergson socotea că lucrul nu este „descalificat“ dacă îl numim „imagine“. „Dar mai ales cînd vorbim despre imagini, descriem acel moment apropiat de origine în care lucrul nu e încă lucru, fiindcă prezenţa nu este încă reprezentare. Acele lucruri care ne sînt date ca spectacol, grele de înţelesuri, încă amestecate pentru că noi sîntem cu totul în ele, acestea sînt mai curînd pre-lucruri : ele nu au obiectivitatea, claritatea, univocitatea lucrului ştiut şi în acelaşi timp perceput. Şi acestea sînt de asemenea pre-imagini, pentru că ele nu au mobilitatea şi disponibilitatea imaginii pe care omul o inventă. Ele sînt primul răsunet al lumii în om“ [2].

Poeticul este comunicare cu Fondul într-o „protoistorie cu care unitatea nu este încă ruptă“, el este în principiu „martorul şi expresia acestui acord, şi în această calitate resortul oricărei experienţe estetice“.

Axa întregii concepţii filosofice a lui Dufrenne este, desigur, *relaţia intenţională*, dar sub chipul nou al unui *apriori sui-generis* în care primar este accentul axiologic estetic, în special *poeticul ca experienţă originară*. În jurul acestei axe care leagă principial imaginaţie şi natură, se conturează o încercare de ontologie apropiată dialecticii materialiste. Impresia de poziţie „realistă“, de depăşire a fenomenologiei, l-a făcut pe un comentator ca Thomas Langan să creadă că filosoful francez tra-

1. *Ibidem*, p. 188.
2. *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

tează obiectul ca „*lucru existînd în sine* și cunoscut așa cum este în realitate“ [1].

Prima lucrare a lui Dufrenne, în care ontologia sa se detașează cu claritate, este *La Notion de l'apriori* (PUF, Paris, 1959). Ca și la Max Scheler, în lucrarea lui Dufrenne, *apriori* caută să corespundă exigențelor unei experiențe a lucrurilor reale și a valorii absolute „materiale“. Dar în timp ce Scheler ezita să identifice principiile în percepție, Dufrenne mai decis, este convins că experiența noastră e potrivită accesului nostru către realitatea lucrurilor obiective, așa cum sînt acestea înseși. Ca și Husserl, fenomenologul Mikel Dufrenne admite că lucrurile au o esență independentă de orice act noetic formativ, și că atîta vreme cît noi posedăm o natură general-umană, putem cunoaște ambele planuri ale relației : noesa și noema.

În viziunea lui Dufrenne, *apriori* nu mai este încărcat cu o funcție constructivă sau constitutivă a conștiinței cum se petrec lucrurile la Kant și Scheler. Filosoful dorește să redea „empirismului ceea ce i se cuvine“. El este de acord cu ideea că toate cunoștințele încep în experiență, încît chiar și cunoștințele *apriori* sînt, de fapt, *aposteriori*. Foarte multe *apriori*-uri sînt obiective în chip actual, ceea ce înseamnă că ele capătă ceva din realitatea lucrurilor, așa cum sînt acestea independent de orice act constitutiv al conștiinței. *Apriori* poate fi dat numai în experiența empirică [2]. Receptivitatea pasivă a simțurilor nu poate da înțelegerea structurilor obiective. Din experiență este extrasă o atitudine subiectivă, spre a putea înțelege acele aspecte care se prezintă ele însele în chip nemijlocit. Este vorba, deci, despre o *cunoaștere primitivă care organizează*

1. *A History of Philosophy*, Etienne Gilson Ed. A. Random House Book, 1966, p. 396—401.

2. M. Dufrenne, *The Notion of the Apriori*, p. 56—57 (Cf. Th. Langan, op. cit.).

Scanned with OKEN Scanner

percepția fără a izvorî din aceasta. Acesta este ceea ce Dufrenne numește, *apriori-ul fundamental obiectiv*. Nu este vorba, aici, de a impune, o formă experienței, ci de stăpînirea ce se exercită de către cel ce cunoaște ceva, asupra tuturor aptitudinilor sale subiective, pentru că „ființa sa nu este străină aceleia a lumii". *A priori* este un aspect al universului însuși, o necesitate obiectivă, o necesitate de esență. „Dacă *apriori*-ul este o formă, scrie Dufrenne, *aceasta* este a universului și nu a gîndirii (s.n. T.G.) ; el nu este o regulă a gîndirii, ci o regulă pentru gîndire deoarece este impusă de univers" [1]. *A priori*-ul este oferit prin toate obiectele și este cunoscut *apriori* ca sens fundamental al acestor obiecte. El este „material", cum zicea Scheler, dar ca parte a realității obiective a lucrului cunoscut.

Dufrenne apreciază că între *apriori* formal și *apriori* material este numai o deosebire de grad. Aspectului formal îi corespunde faptul că este prezent în toate obiectele și în aptitudnea oricărei minți de a înțelege obiectele în acest mod primordial necesar. El este în fapt, *material,* ca expresie a părții reale a conținutului lucrurilor înseși. Cele două aspecte ale *apriori*-ului rămîn, și pentru Dufrenne, de o distincție utilă, pe temeiul că în timp ce toate *apriori*-urile formale pot pretinde materialitatea, *apriori*-ul material „nu se bucură de universalitatea transcendentală necesară spre a fi luat drept apriori formal". Pentru *apriori*-ul material sînt esențiale acele aspecte ale regiunii *obiect* care pot fi înțelese în imediatitatea și certitudinea caracteristică unei cunoașteri *apriori*. Dacă un apriori este mai material cu cît este mai istoric, mai sociologic sau mai personal, un apriori formal nu rămîne nici el totalmente anistoric. Dufrenne susține chiar că nu orice cunoaștere esențială trebuie să fie apriorică.

1. M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

Gîndirea nu este o *tabula rasa*, afirmă Dufrenne. Cu prima noastră experienţă asupra lucrurilor începe un proces de autoexperienţă. Noi sîntem pregătiţi să înţelegem anumite aspecte esenţiale ale lucrurilor prin faptul că noi realizăm aceleaşi caracteristici în chiar propria noastră fiinţă. *Conştiinţa umană îşi are începutul imediat, şi din interior şi din exterior*. Un *apriori* formal general este uşor înţeles, deoarece el exprimă acele aspecte ale lucrurilor care sîntem noi înşine. Din faptul că noi *încarnăm conştiinţa*, observă Dufrenne, noi ştim de la fiinţa ei ce este substanţialitate, temporalitate şi spaţialitate. Noi nu avem de învăţat de la lucrurile din afara noastră, aceste aspecte ale realităţii [1].

Particularizat de Mikel Dufrenne în relaţiile umane estetice, *a priori* aparţine în mod obiectiv lucrurilor, ca o posibiltate esenţială chiar şi a acelor fapte pe care le experimentăm individual. De pildă, tragicul ca atare nu este cunoscut ca o idee generală, ci ca „un gen de sens (sentiment) pe care multe lucruri diferite pot să-l aibă". Uneori, observă filosoful, sesizăm prezenţa unui mai mare acord între obiecte de specii diferite. Aşa muzica lui Ravel şi poemele lui Mallarmé, decît muzica lui Ravel şi aceea a lui César Frank, *A priori*-ul rezidă, astfel, în acel *gen al familiarităţii* dintre subiect şi lume care afirmă cerinţa ca subiectul să fie imediat de aceeaşi natură (conatural) cu lumea, şi totuşi independent de ea. *A cunoaşte lumea înseamnă a consimţi la intenţiile ei*. Gîndirea îşi îndeplineşte munca ei de explicare, dar lumea este aceea care aduce lumina [2].

Condiţia pe care Dufrenne o formulează faţă de orice investigaţie pozitivă este aceea de a surprinde *a priori*-ul care se manifestă în empiric. „*A priori*-ul

1. Th. Langan, *op. cit.*, p. 398.
2. *Ibidem*, p. 400.

Scanned with OKEN Scanner

este inteligibilitatea imediată a empiricului și el trebuie sesizat ca atare, fără a exclude cîtuși de puțin o explicitare conceptuală“ [1]. Dar această sesizare nu e deloc ușoară, precizează filosoful, și chiar cînd ne înșelăm asupra lui, nu înseamnă că *apriori*-ul ar fi fals. *A priori*-ul „nu este nici adevărat nici fals, ci doar posibilitate a adevărului și falsului“. *A priori*-urile materiale trebuie să facă dovada prin intermediul obiectului, iar percepția care le descoperă trebuie să se verifice empiric. *A priori*-ul este purtat în noi drept „cunoaștere virtuală a unei imagini a lumii“ pe care o actualizăm în real. Dar dacă subiectivul o ia înaintea obiectivului, subliniază Dufrenne, putem să ne înșelăm adesea. Inteligibilitatea *a priori*-urilor este „mai întîi trăită, dar nu mai este trăită în praxis, ci în percepție. Și totuși aceste *a priori*-uri nu orientează nici o știință a naturii nici o știință a omului, dacă orientează o știință — în măsura în care se pot formaliza și pot oferi astfel un aparat conceptual — această știință este estetica, al cărei obiect precis este aici descifrarea limbajului pe care ni-l prezintă Natura ca estetizată. Căci aceste *a priori*-uri care nu se referă nici la om nici la natură, au ca obiect modalitățile fundamentale ale raportului omului cu Natura, așa cum percepția estetică îl vede, îl reține, și îl exaltă“ [2].

Schițarea unei filosofii a Naturii, printr-un salt de la transcendental la ontologic, după teoretizarea acestui *a priori* al intenționalității estetice, tinde către finalizarea unei concepții axate pe ideea spinoziană a *Naturii naturans* ca sursă a oricărui *a priori*. Mikel Dufrenne menține acel *pact originar* între om și lume, subiect și obiect, care deschide posibilitatea *sensului*. Distincția dintre lume și univers are, la Dufrenne, rostul de a depăși „ispita

1. M. Dufrenne, Prefața la *Poeticul*, București, 1971, p. 18—19.
2. *Ibidem*, p. 20—21.

idealismului care pîndește orice fenomenologie". Dacă lumea este același lucru cu „posibilitatea tuturor lumilor singulare", universul este „lumea a cărei indeterminare încercată mai întîi ca prelungire a perceputului și simțului este de acum înainte cuprinsă în extensie" [1]. Universul este orizontul exterior tuturor orizonturilor. „Natura este întotdeauna realul debordant. E totodată lume și univers, realul în prezența sa imediat semnificantă ordonată unei conștiințe percepătoare, realul în ființa sa exterioară și obiectivă ordonat unei conștiințe în general. Dar este și ceva în plus : realul în puterea sa capabil de devenire" [2].

Preocupat să descopere *Fondul* în spatele *fundamentului*, co-prezența originară dintre om și lume, în spatele lui *esse est perceptio*, Dufrenne acceptă ideea că natura este realul exterior conștiinței. El care în *Noțiunea de a priori* insista asupra „armoniei prestabilite" instituite *a priori* între om și lume, ca fapt ontic, se întreabă acum care este *cauza* fundamentului, adică „ceea ce precede și inițiază, ceea ce începe, nu precum începe un act liber pentru că ne situăm în afara libertății, ci mai curînd acest ceva cu care începe totul, *ceea ce este locul începuturilor fără să fie început el însuși*" [3]. Fiind vorba de o „putere a puterilor", de o „putere mută a Naturii", aceasta caută un *discurs* care să vorbească despre ea. Și chiar dacă discursul este obligatoriu uman, el vorbește despre un *dincolo* al său. Poate că ne găsim în fața unui „legămînt secret al Naturii, scrie Dufrenne, dacă ea își reglează cursul la ivirea omului și poate că antropocentrismul nu este atît de naiv sau imprudent".

Desigur, Dufrenne vede pericolul pe care-l comportă ideea *Fondului*, idee echivalentă unei căutări

1. *Ibidem*, p. 195.
2. *Ibidem*, p. 198.
3. *Ibidem*, p. 201.

Scanned with OKEN Scanner

de Dumnezeu. El inversează chiar raportul obișnuit dintre pămînt și cer, considerînd că dacă universul apare mai întîi ca plin de zei, religia trebuie înțeleasă și ca o „imensă întreprindere de umanizare". Nu este evident, după Dufrenne, că lumea zeilor ar fi imaginea mărită a omului, ci „se poate ca omul să învețe a se cunoaște după modelul zeilor și ca finitul să se înțeleagă prin infinit". Dar filosoful francez refuză obișnuita cale religioasă a cerului. El se declară adeptul acelui soi de *naturism* iscat din *sentimentul necesității și al grandorii*. Sentimentul Naturii este echivalent sentimentului de a fi produs de natură și reprezintă un cauzalism sau metafizică, tinzînd să nu vadă în om : nici un lucru printre alte lucruri, nici un corelat transcendental al lumii [1]. Este vorba, cu alte cuvinte, de certitudinea înrădăcinării noastre în real, de simțul „conaturalității cu Natura", adică despre „acea certitudine liniștită sau exaltată a unei intimități ombilicale cu muntele pe care-l suim, lumina care ne pătrunde, vîntul care ne mîngîie, strigătul de pasăre care ne străpunge".

Sentimentul Naturii i se propune lui Dufrenne ca refuz al oricărei ontologizări a fundamentului, adică a tendinței idealiste hegeliene (dar care seamănă și cu fenomenologia) de a absolutiza *reciprocitatea conștiinței și a lumii* „pentru a o converti în identitate". Esteticianul francez respinge patronajul lui Hegel, deoarece conceperea *naturei naturante* ca spirit naturant duce direct la teologie. Or, filosoful pune întrebarea : cum poate să fie ideea idee, dacă nu e gîndită undeva ? Dufrenne face din Schelling părintele tezei după care *fondul* trebuie înțeles ca *Natura naturantă* și ajunge la propria sa viziune despre natură, definind-o pe aceasta drept „inepuizabila realitate" sau *ființa ființării*. Împotriva diferenței ontologice, despre care a vorbit Heidegger, el afirmă limpede că dacă „natura are un

1. *Ibidem*, p. 204.

Scanned with OKEN Scanner

sens, ea este însăși ființarea în chiar realitatea ei, ființarea ca ființă“ [1]. Prin ideea de Natură el afirmă realitatea realului. Aceasta nu este tot una cu *prezența* (care trimite la *ceva*), deoarece *fondul* este „ponderea oarbă a Naturii“. „Nimeni nu poate sonda acest fond“.

Aici fenomenologul consideră că sînt simultan inutile : atît invocarea materiei, cît și relația fenomenologică sartriană dintre în-sine și pentru-sine, rămasă la nivelul fundamentului și fără acces la *fond*. Mikel Dufrenne intenționează crearea unei metafizici în stare să problematizeze acel *ceva* care în Natură „cheamă și generează omul“. El găsește că este suficientă simpla îmbinare dintre *posibilitate* și *realitate* în ideea de Natură. „Posibilul înseamnă plenitudinea realului, autoritatea și eficiența sa, această negentropie acționează poate în materie, și în orice caz în viața care nu încetează să combată hazardul... Natura nu este o sumă de întîmplări, ea este o rezervă, un izvor însuflețit de „forța tăcută a posibilelor“..., este fondul în chiar actul său“ [1].

Radical opus lui Sartre, Mikel Dufrenne acceptă temporalitatea naturii ca singurul temei pe care poate fi apărată temporalitatea omului. Astfel, acest fenomenolog al experienței estetice și poetice se apropie cel mai mult de tezele materialismului dialectic îndepărtîndu-se de temporalismul subiectivist al existențialismelor atee. Chiar dacă de pe o poziție metafizică, în sensul spinozian, Dufrenne susține ideea existenței unei naturi anterioare omului. Nu se poate spune că fondul nu are început, argumentează el, căci fondul „este temporalitatea însăși, care nu se poate înmulți, care nu este temporală : timpul nu este în timp, timpul nu are timp. *Numai timpului i se poate aplica cuvîntul etern* (s.n. T. G.). Cu toate

---

1. *Ibidem*, p. 210.
2. *Ibidem*, p. 213.

Scanned with OKEN Scanner

acestea, pentru că este temporal, fondul este locul unei pre-istorii : al unei deveniri în care puterea sa se manifestă prin actualizarea posibilurilor“ [1]. O altă consecință dedusă din ideea *temporalității fondului* este aceea a „polarizării Naturii spre om“, spre „conștiința în care se reflectă și se adună“, căci timpul afectează dublu ființa : „el este pricipiul devenirii ei și de asemenea posibiltatea unui logos“, el face ca *apariția* să fie suprema posibilitate a ființei. Dar timpul, constată Dufrenne, nu este cauza a nimic : el nu este nimic. Naturii, care este temporală, îi putem atribui o putere producătoare. Timpul permite doar *vederea*, fiind condiția sau forma unei activități pe care nu el o exercită.

O evidență a filosofiei lui Dufrenne este contradicția flagrantă dintre metodologia fenomenologică și puternica înclinație metafizică spre o natură înțeleasă ca putere făuritoare a omului însuși. „Omul nu este presupus sau preformat în Natură, ci e produs de ea, chiar dacă, în măsura în care e corelat al unei lumi, ivirea lui este absolută“ [2]. Datorită apariției omului, cugetării și vorbirii, se poate susține, afirmă filosoful, că Natura poartă în ea omul vorbitor în măsura în care „vocația ființei este de a apărea, în care puterea este în ultima instanță putere de dezvăluire“.

În deplin consens cu Imm. Kant, care concepea și Natura ca pe o idee-limită, în deplin consens cu Spinoza mai ales — deoarece filosoful substanței a gîndit ființa „nu numai ca totalitate, dar mai ales ca plenitudine“ —, Mikel Dufrenne valorifică tezele lui Schelling care, restituind *Naturei naturans* temporalitatea, a exprimat-o cel mai bine prin ideea *Puterii*. După acest tur de forță în favoarea Fondului, Dufrenne revine ca orice fenomenolog, la tema privilegiată a intenționalității. „Omul este indiso-

1. *Ibidem*, p. 215.
2. *Ibidem*, p. 219.

Scanned with OKEN Scanner

lubil conștiință și Natură, scrie, el, corelat și element al Naturii : încarnarea sa nu semnifică nimic altceva. Și fenomenologia trebuie să caute în corp rădăcinile transcendentalului“ [1]. Ideea centrală a fenomenologiei lui Dufrenne afirmă prezența omului în lume, pe argumentul că omul este parte a Naturii.

Dufrenne a tins cu obstinație să depășească echilibrul periculos al fenomenologiei, dar „dincolo-ul“ obsesiv al gînditorului francez — Natura naturans sau Puterea — nu reprezintă nici materia, nici esența, nici principiul sau cauza activă, nici sensul aflat în umbra non-sensului, ci o abstractă „ființă în ființare“ a cărei expresivitate este poeticul. Cu toate acestea, acest gînditor foarte apropiat viziunii dialectice a crezut în destinul contemporan al filosofiei — identificîndu-l patetic în interesul purtat omului [2].

1. *Ibidem*, p. 223.
2. Mikel Dufrenne, *Pentru om*, București, Ed. Politică, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VIII

Teilhard de Chardin şi emergenţa unui ultra-uman

§ 1. *O fenomenologie a fenomenului uman*

În ziua de 14 ianuarie 1954, părintele iezuit şi paleontologul Pierre Teilhard de Chardin încheia un sumar al perspectivei sale filosofice, pe care revista *Les Etudes philosophiques* avea să-l publice în anul următor, anul morţii marelui savant catolic. Ideile formulate sintetic în acest sumar constituie pilonii principalelor lucrări filosofice ale paleontologului de renume mondial, lucrări scrise mai ales în deceniile III şi IV ale secolului : *Le Phénomène humain, l'Apparition de l'homme, le Milieu divin, l'Avenir de l'homme* etc.

Conturînd o filosofie evoluţionistă a materiei, Teilhard consideră că în manifestarea Entropiei la scara universului, se propagă ca un curent potrivnic, o derivă cosmică spre stări de ordine din ce în ce mai complicate, în direcţia sau în interiorul unui al treilea infinit, Infinitul de Complexitate la fel de real ca şi celelalte două : infinitul mic (l'Infim) şi infinitul mare (l'Immense). Conştiinţa însăşi se prezintă experimental ca efectul sau ca proprietatea specifică a acestei Complexităţi, crescute la valori extreme [1]. Dacă aplicăm întregii istorii a Lumii această lege de recurenţă, supranumită şi legea de complexitate-conştiinţă, apare schiţată o *serie crescîndă* de puncte critice şi de dezvoltări singulare în

1. Teilhard de Chardin, *Un Sommaire de ma perspective phénoménologique du Monde*, în Paul Grenet, *Teilhard de Chardin*, Seghers, 1961, p. 216.

Scanned with OKEN Scanner

următoarea ordine : 1. Punct critic de vitalizare ; 2. Punct critic de reflexie sau de Hominizare ; 3. Dezvoltare a Co-reflexiei și elevarea unui ultra-uman ; 4. Probabilitatea unui punct critic al ultra-reflexiei spre înainte ; 5. Verosimilitatea unei reacții (sau „reflexii") a lui Omega asupra Umanului în cursul Co-reflexiei (Revelație și Fenomen creștin).

Filosoful catolic stabilește emergența inițială a Conștiinței din sînul Pre-viului, chiar de la nivelul proteinelor. Prin intermediul mecanismului concomitent de reproducere se accelerează pe pămînt ascensiunea Complexității pe calea *filetică* (phylétique = geneza speciilor sau *speciația).* Începînd de la acest moment (ca și în cazul viețuitoarelor superioare), devine posibil să se măsoare mersul Complexității organice, prin progresul *cerebrației.* „Grație acestui artificiu se detașează, în sînul biosferei, o axă privilegiată de Complexitate-Conștiință : aceea a primatelor" [1].

În urma unei mutații cerebrale, pe care Teilhard de Chardin o numește „hominizantă", către sfîrșitul erei Terțiare, se produce la antropoide *reflexia psihică,* identică nu doar unei cunoașteri ci unui *se știe că se știe* care, ivindu-se în lume, deschide un domeniu în întregime nou evoluției. Prin om începe „o a doua specie de viață", nu atît ca o simplă familie zoologică nouă, ci ca un adevărat nou ciclu de ordonări posibile, planeta îmbrăcîndu-se cu o altă haină : *Noosfera.* Marele fenomen al *socializării umane* își găsește criteriul de bază, după optica acestui cugetător, într-un dublet ontic : *Complexitate-Conștiință.* Datorită existenței acestuia putem urmări un dublu proces al societății : 1. o ordonare tehnico-culturală irezistibilă și ireversibilă, de dimensiuni noosferice în permanent progres, și 2. o înălțare colectivă permanentă a spiritului omenesc, datorită

1. *Ibidem,* p. 217.

Scanned with OKEN Scanner

legăturilor întreţesute de tehnică şi prin efectul co-reflexiei, către percepţia unor noi dimensiuni, cum ar fi organicitatea evolutivă sau structura corpusculară a universului. Definitoriu este aici, de pildă, cuplul „organizare-interiorizare". Cu alte cuvinte, aceasta vrea să spună că, sub ochii noştri, procesul fundamental de *cosmogeneză* continuă ca şi înainte, dar poate mai limpede. Cosmificarea complexă ia formă o dată cu apariţia omului, nu printr-o ordonare fortuită, ci printr-o auto-ordonare şi „planificare" în „porţiunile sale cele mai vii". În totalitatea ei zoologică, umanitatea, releva Teilhard de Chardin, oferă spectacolul unic al unui *phylum* (serie evolutivă a animalelor şi plantelor) care se sintetizează organico-psihic în el însuşi, ca o corpusculare şi centrare în sine a *Noosferei*.

Teilhard susţinea că dacă se extrapolează, în viitor, convergenţa tehnico-socio-mentală a umanităţii cu ea însăşi, se impune cu necesitate, previziunea unui *paroxism* de co-reflexie la o distanţă relativ finită în viitor. Acest paroxism nu se poate defini altfel decît ca un punct critic de *Ultra-reflexie*. „Noi nu putem, desigur, să imaginăm şi nici să descriem un asemenea fenomen (care implică aparent o evaziune în afara timpului şi spaţiului). Totuşi anumite condiţii energetice precise, pe care evenimentul prevăzut trebuie să-l satisfacă (activare crescîndă, la aproapele nostru, la semen, a „gustului de a evalua" şi al lui „a vrea — să trăieşti") ne obligă să gîndim că el coincide cu un *acces definitiv la ireversibil* (pentru că perspectiva unei Morţi totale ar opri categoric, prin descurajare, continuarea Hominizării)" [1]. Această limită superioară a Co-reflexiei umane, sau a *unanimizării*, cum o mai numeşte filosoful, reprezintă un „focar cosmic personalizant de unificare şi de unire" numit *Punct Omega*.

1. *Ibidem*, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

Filosoful paleontolog apelează la necesitatea acestui *Punct Omega* ca sprijin al susținerii, animării și continuării evoluției hominizante. El și-a dat seama că o asemenea idee — care este în fond un nou argument ontologic — implică cel puțin două consecințe față de care trebuie să aplice o *epoche*, o suspendare : nici-nici. Întîi, un Omega pur „conjecturat", pur „calculat" ar fi ceva slab spre a putea întreține în inima omului o pasiune suficientă pentru a se hominiza pînă la capăt. Al doilea, în ipoteza că Omega există deja, realmente este dificil să crezi că supremul său Eu nu s-ar face simțit de către toate eu-rile particulare și finite ale universului. Argumentul pe care îl folosește Teilhard caută un reazem științific, conform căruia, dacă e adevărat că prin întreaga necesitate energetică procesul de Complexitate-conștiință cere în chip absolut — spre a se împlini — „căldura unei anumite credințe intense", atunci este la fel de adevărat că nici o credință nu este, în prezent capabilă să asume deplin o Cosmogeneză de convergență, cu excepția credinței într-un Christ *in quo omnia constant*" [1].

În tentativa sa de a sintetiza valorile științei și valorile creștinismului, Teilhard de Chardin a criticat fenomenologia husserliană deoarece această filosofie a conștiinței n-a înțeles procesul universal de noogeneză. „Eu nu înțeleg să te poți numi fenomenolog și să scrii cărți întregi fără a menționa numai cosmogeneza și evoluția" [2]. O fenomenologie care ignorează asemenea laturi ale fenomenului nu face decît să „se miște încă într-un univers pre-galilean", adăuga Teilhard. Cu toate că, interpretînd gîndirea filosofului catolic, Roger Garaudy o apropia nepermis de mult de materialismul dialectic, el avea dreptate să remarce că fenomenologia acestuia nu a ex-

1. *Ibidem*, p. 219.
2. Teilhard de Chardin, *Lettre à Claude Cuénot*, 11 avril 1953.

Scanned with OKEN Scanner

clus nici una din dimensiunile omului total : munca, lupta comună şi gîndirea ştiinţifică [1].

Suspendînd simultan pozitivismul scientist, precum şi metafizicile tradiţionale, Teilhard de Chardin a introdus, pentru prima dată, cerinţele unei Ultrafizici care pretinde a fi anulat orice recurs la vreo filosofie istorică. „Nici explicit, nici implicit, scria filosoful, nu a fost introdusă în dezvoltările noastre noţiunea de Bine absolut, sau aceea de Cauzalitate, sau aceea de Finalitate. O lege de recurenţă experimentală, o regulă de succesiune în durată, iată tot ceea ce noi prezentăm înţelepciunii pozitiviste a secolului nostru. Nicidecum o Metafizică, o repetăm, ci o Ultra-fizică. Şi totuşi, de asemenea,... o Mistică şi o Religie“ [2].

Monismul aparte al filosofului francez ordonează fenomenul spiritual alături de fenomenele termice şi luminoase. Totodată el analizează „materia“ socotind că ea comportă trei statute diferite şi contradictorii : 1. materia este *principiu* ca şi pentru Aristotel ; 2. materia este *cauza reală a dezordinii*, multiplului şi răului (pe cînd principiul spiritual al fiinţei este purul pozitiv) ; 3. materia constituie *efortul* către conştiinţă. Materia este, în acelaşi timp, legătura unificatoare între noi şi semenii noştri, în „mijlocul“ ei făcîndu-se însuşi spiritul. În virtutea mecanismului evoluţiei la scara cosmosului, în „ciclul creaţiei noastre“ — acolo unde *unul* se naşte prin *multiplu*, iar *simplul* se formează din unirea *complexului*, „*adevărata Materie este Spiritul*“ [3].

Sub influenţa lui Henri Bergson, Teilhard înţelege prin *materie* şi *spirit* „*doi* poli reuniţi printr-

1. Roger Garaudy, *Perspectives de l'Homme*, PUF, 1969, p. 175.
2. Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine*, 1937, p. 111.
3. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, 1917, p. 179—190.

Scanned with OKEN Scanner

un flux" pe care conştiinţa, pentru că ea operează în chip necesar în durată, îi distinge şi îi opune. În vreme ce polul material este *trecutul* fiinţei, sau degradarea ei relativă şi întoarcerea la neant, *spiritul este viitorul* [1]. Împotriva unei disjuncţii nete între materie şi spirit, monismul teilhardian acceptă „existenţa numai a materiei devenind Spirit", întrucît „*Stofa universului este Spiritul Materiei*" [2]. Mişcarea universului, înţeleasă ca evoluţie temporală în care *viitorul* şi *spiritul* constituie valorile de prim rang, face comprehensibilă opoziţia dintre *materie* şi *viaţă*. Astfel, datorită creşterii *entropiei* — stare medie de agitaţie difuză în care încetează orice schimb de energie utilă la scara experienţei noastre — totul cade către o adevărată „moarte a materiei", relevă Teilhard, în vreme ce *viaţa* se opune nivelării entropice, printr-o construcţie „metodică" lărgită fără încetare. Viaţa nu este o proprietate parţială şi limitată a materiei, ci „ea este mai curînd un fel de invers a tot ceea ce ne serveşte de obicei să definim Materia". Ca general, numai entropia se poate compara cu viaţa. Ea apare ca o misterioasă involuţie a Lumii, care tinde să se replieze mereu în ea însăşi, în „pluralul inorganizat" şi, cel mai probabil, în pînza Energiei cosmice.

Filosofia lui Teilhard se edifică deliberat pe dialectica *Pluralităţii* şi a *Unităţii*. Această relaţie privilegiată a gîndirii filosofului adună, în fond, toate elementele pe linia unui *vector* pe care l-am putea numi *Rostul fiinţei*. Într-o astfel de opţiune, înţelegerea materiei este supusă unui tratament derutant, fiind numită : cînd „văl" al conştiinţei, cînd „răul" care se substanţializează, cînd „suferinţă" în care stă ascunsă cu o intensitate extremă „forţa

1. Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, 1926, p. 195.
2. Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine*, p. 73—74. (Cf. Cl. Soucy, *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, PUF, 1967, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

ascensională a Lumii" etc. Peste toate acestea, aflăm că tocmai creaţia „se consumă în pasiunea pentru Iisus". Dominat de ideea *puterii spirituale a Materiei*, Teilhard va respinge şi el, într-o manieră „ninistă", atît materia ca entitate abstractă a ştiinţei, cît şi materia ca principiu al filosofiei. El admite materia, numai în generalitatea ei cea mai profund posibilă, ca „putere biface" (ca putere incertă, indefinisabilă) : imagine a apei sau a ceţei, neguroasă către în jos şi către trecut, luminoasă către înalt şi către viitor. „Luată în sine, anterioară poziţiei noastre şi alegerii noastre, (materia) este simplu *panta*" [1]. Nu fără temei, în comentariul său, Claude Soucy o asimilează duratei sau devenirii, pe fondul unei metafizici a Unului şi Multiplului, în care totuşi Multiplul rămîne de neînţeles.

Într-o viziune apropiată mai mult de cea bergsoniană, filosoful care s-a făcut cunoscut lumii şi prin descoperirea sinantropului, foloseşte o nouă accepţie pentru *timp*, radical opusă înţelesului geometrizant al unui *timp-formă-vidă*, precum şi înţelesului aristotelico-medieval al unui *timp-măsură a mişcării*. Pentru el, adevăratul chip al timpului îl dă transformarea creatoare, *spiritualizarea*, ca „Materie devenind Spirit ...Spiritul-Materie". Materia se interiorizează, încît adevăratul nume al spiritului este spiritualizarea [2].

O interesantă întîlnire între dialectica sintetizantă a lui Hegel şi ideea fluxului de personalizare a energiei creatoare a Universului — pe care i-o împrumută evident filosofia lui Bergson — are loc la Teilhard într-un climat teologic, presupus ca fiind deja în ordinea lucrurilor, climatul *Iubirii* care totalizează individul şi umanitatea. Fără a fi sau finalistă sau deterministă, filosofia lui Teilhard de Chardin folo-

1. Cf. Claude Soucy, *op. cit.*, p. 252.
2. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, 1926—1927, p. 124.

Scanned with OKEN Scanner

seşte un curios mod de argumentare, care ţine mai curînd de ordinea unui structuralism sui-generis ce încearcă *să justifice seria* (în metafora filosofului, cea a literelor greceşti de la *alfa* la *omega)* prin *ultimul termen* al seriei (desigur, al celei evolutive pe pămînt), prin Punctul Omega. Acesta apare ca simbolul, emergenţa sensului (şi nu naşterea lui, ca un produs cauzal). Rezumînd modul în care varietatea formelor şi modalităţilor este ţinută într-o intimitate a unui contact universal, prin iubire, filosoful scrie : „Fără a se împrăştia cîtuşi de puţin în rădăcinile lor, ele tind să se combine într-o rezultantă comună unde pluralitatea lor, ce poate fi întotdeauna cognoscibilă, ţîşneşte într-o inefabilă bogăţie“ [1]. Deşi filosoful catolic apreciază că trebuie recuzată o „lectură ontologică“ a fenomenului şi că ideea „unui martor terestru prezent simultan la durata şi întregimea ei... nu este decît o monstruozitate imaginară“ [2], totuşi, după el, omul se găseşte într-un asemenea loc, în care „punctul de vedere subiectiv coincizînd cu distribuţia obiectivă a lucrurilor, *percepţia se stabileşte în plenitudinea ei*“ [3]. Dacă omul se regăseşte şi se priveşte pe sine în tot ceea ce el vede, argumentează Teilhard, este pentru că natura şi spiritul se împreunează şi se transformă reciproc, nu numai în actul imediat al cunoaşterii, ci de-a lungul istoriei lor comune. „Omul nu este un element pierdut în singurătăţile cosmice, (...) există o voinţă de a trăi universală care converge şi se hominizează în el“ [4]. Omul nu este în natură, ci el este locul unde natura se dezvăluie sieşi. Fenomenul uman apare, în această viziune, drept *cheia naturii,* pentru că lumea se regăseşte în întregime în

1. Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine,* p. 185.
2. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain,* Ed. Du Seuil, 1955, p. 127.
3. *Ibidem,* p. 27.
4. *Ibidem,* p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

om, reflectîndu-se în el. Ca o încoronare a evoluției, Teilhard acceptă actul suprem al unei „viziuni colective", în care el va căuta să identifice rațiuni de a fi *credinței*. După cum se exprima în eseul din 1934, *Cum cred eu*, a crede nu înseamnă altceva decît *a opera o sinteză intelectuală*.

Părintele iezuit Pierre Teilhard de Chardin susține că printr-o substituire a prezentului prin viitor, constatările științei trebuie să cedeze locul anticipărilor unei credințe. La acest nivel, va fi vorba de o opțiune decisivă și nu se va mai putea vorbi despre un simplu joc al întîmplării, căci libertatea nu se mai situează la nivelul sensului totalității — perfect univocă —, ci se deschide către *alegerea de a se ridica, sau dimpotrivă, la nivelul acestei sinteze*. După Teilhard, întregul fenomenului fiind limpede, semnificația lui nu mai lăsa loc nici îndoielii, nici liberei alegeri. Omul, ca *tot concret* înseamnă tocmai întîlnirea științei cu religia, a viziunii cu credința. El este locul în care Iubirea se revelează ei însăși, capabilă să reconcilieze natură și spirit, persoană și societate, cunoaștere și obiect, totalizîndu-le. Teilhard conchide că „sinteza", „evoluția creatoare", „concilierea paradoxală" este dimensiunea esențială a cugetării timpului nostru [1].

Teilhard a identificat, de la început, sinteza în durată cu conștiința însăși. Aceasta, însă, după el, apare odată cu sinteza organică. Orice nouă complexitate apărută în celulă va însemna o nouă conștiință „un grad superior de interioritate" [2]. La cealaltă extremitate a vieții, în societate, se înfăptuiește un fel de „mega-sinteză în tangențial" care conduce la înflorirea unei „super-conștiințe". Într-un chip reciproc, conștiința exprimă însăși convergența și, astfel, revelează *ceva*-ul ființei. Argumentul inversat al acestui filosof care cultivă un

1. *Ibidem*, p. 279—285.
2. *Ibidem*, p. 89—91.

Scanned with OKEN Scanner

teleologism mascat, sună : „Pentru că conține și generează Conștiința, Spațiul-Timp este necesarmente de *natură convergentă*“ [1]. Această idee traduce imaginea suprafeței închise a pământului și totodată convergența ființei către un absolut personal. „În perspectivele unei Noogeneze, Timp și Spațiu se umanizează în chip veritabil — sau mai curînd ele se supraumanizează. Departe de a se exclude, Universal și Personal (adică Centrat) cresc în același sens și culminează unul în altul, în același timp“ [2].

Negînd ca și Bergson, altădată, metodele deterministe ale biologiei, Teilhard de Chardin vorbește despre un „Înăuntru“ al lumii ca suflet permanent al mișcării evolutive. Aceasta nu este altul decît Iubirea, „concilierea paradoxală a elementului și întregului, a unului și multiplului“. „*Adevărata sinteză este principiu ontologic*, mișcarea însăși a ființei fenomenale către unitatea transcendentă. Ea afectează întregul univers și direct omul, căruia îi conferă un loc privilegiat [3]. Dacă omul nu se află într-o discontinuitate funciară cu natura preumană, înseamnă că aceeași lege care era valabilă înaintea hominizării este valabilă și după ea, luînd numai o formă și o dimensiune nouă, „saltul calitativ“ care justifică toate schițele precedente și le dezvăluie sensul.

Socializarea, prezentă încă de la aurora umanității prin apariția reflexiei, se caracterizează prin Co-reflexie. „Prin socializarea umană... axul însuși al vîrtejului cosmic de Interiorizare își continuă cursa... către un al doilea punct critic de Reflexie, colectiv și superior“ [1]. Prin prisma evoluționismului și transformismului teilhardian, odată cu manifes-

---

1. *Ibidem*, p. 288.
2. *Ibidem*, p. 288—289.
3. *Ibidem*, p. 145—174.
4. *Ibidem*, p. 340—341.

Scanned with OKEN Scanner

tarea spiritului, „indiferența Lumii față de elementele sale se transformă în imensa solicitudine...“ [1]. Socializarea permite constituirea adevăratei libertăți, ca „spontaneitate imanentă“ și ca sfîrșit al orthogenezei. În această mega-sinteză sau corp al Noosferei, este posibilă personalizarea individului prin hominizarea grupului din care face parte, iar Eul se personalizează în Unire și se comunică prin abandon de sine în fața Persoanei superioare. Astfel, Teilhard consideră că a suspendat, deopotrivă, individualismul și ateismul, și că *secretul evoluției se manifestă în identificarea ultimă*, prin convergență, *a omenirii cu Dumnezeu*.

Chiar dacă unii comentatori de prestigiu, precum Claude Soucy sau Claude Cuénot, consideră că piesa centrală a sistemului teilhardian, *Le Phénomène humain*, este o lucrare ambiguă, trebuie totuși să remarcăm opțiunea fundamentală a filosofului către valorile creștinismului, fapt care face ca viziunea lui să nu ni se pară ambiguă, decît dacă vrem s-o punem în atingere cu materialismul dialectic, așa cum s-a încercat. Căci, chiar dacă, la 25 februarie 1947, filosoful se confesa : „Toată fenomenologia mea este comandată de interpretarea Fenomenului Social“, interpretarea biologistă și teozofică pe care el a dat-o istoriei umane, apelînd la un așa-numit „Centru Ultim“, nu ne îngăduie să cădem în confuzie și greșeală.

§ 2. *Divergență, Convergență, Emergență*

Ultima parte a creației filosofice a părintelui Teilhard de Chardin este subordonată unei corelații ontologice cu totul specifice, aceea dintre *phyletic* și *energetic*. În vreme ce primul element al acestui raport se atașează temei convergenței, luînd deci

1. *Ibidem*, p. 118.

chipul fenomenului, celălalt dobîndeşte, tot mai accentuat, forma unui ultim recurs la credinţă. „Eu vreau, scria Teilhard la 8 noiembrie 1953, să petrec timpul care mi-a rămas, să christific evoluţia. Muncă ştiinţifică : să arăt convergenţa Universului ; muncă religioasă : să arăt natura universală a Christului istoriei“ [1].

Ca filosof al temporalităţii vii, Teilhard s-a consacrat *viitorului*, faţă de ceea ce urmează să vină. Marile începuturi pentru specii şi societăţi vin din viitor, afirma el. Filosoful sublinia că apelul său repetat la biologie nu trebuie înţeles ca un biologism explicativ, deoarece el se adresa unei „biologii ajustate la dimensiunile ordinii umane“ [2]. Omul este „tija principală a arborelui vieţii terestre“, „săgeata lumii în creştere“, sens al evoluţiei pentru că el este singurul care o cunoaşte. Evoluţia naturală şi evoluţia culturală reprezintă o unitate, astfel încît „tehnico-mentalul“, releva Teilhard, face ca omul să se servească de materie, şi nicidecum să fie aservit ei. Maşinismul a însemnat, desigur, un fapt cultural de libertate pentru om, dar în acelaşi timp, omul este independent de creatura sa, el „scapă servituţii de a se transforma pentru a acţiona“. Transformarea energiei umane nu tinde să se orienteze *nici* către Repaus, *nici* către *Forma cercetare*, iar sistemul „maşinist tehnico-social modern“ este „prelungirea autentică şi directă a procedeului şi procesului biologic de cerebraţie“ [3]. Ascensiunea spiralată a cuplului Complexitate-Conştiinţă trebuie înţeles în natura sa propriu-biologică, căci fluxul principal al evoluţiei este Civilizaţia.

---

1. Teilhard de Chardin, *Lettres de voyage*, p. 351 (Cf. Claude Soucy, *op. cit.*).
2. Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, 1939, p. 274.
3. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, p. 224 şi p. 329.

Scanned with OKEN Scanner

Întemeiat pe această explicație, totuși biologizantă, Teilhard identifică acest curs ireversibil evolutiv, cu un cadru de „moralizare" care integrează *educația* în procesul natural al spiritualizării. „Educația este cel puțin virtual o funcție biologică universală, coextensivă totalității lumii vii. În manifestarea ei conștientă chiar, noi sesizăm poate, ereditatea individuală germinală în plină formare... noi vedem ereditatea depășind individul spre a intra în faza colectivă și apoi devenind socială" [1]. Trecerea de la individ la societate este favorizată, deci, de educație care se manifestă, după Teilhard, ca instrument specific de socializare propriu-zisă a omului.

Cu drept cuvînt, Claude Soucy observa că baza întregii gîndiri a filosofului paleontolog este valoarea biologică a faptului social [2]. Teilhard interpretează societatea umană — în opoziție cu cele animale — prin puterea de compătrundere a colectivităților și culturilor, ca universalitate a unei sinteze noi, ca vocație a umanului pentru universalitate. Aceasta este rezumată de Teilhard în ideea *convergenței*, atît a *phylumului*, cît și a ființei înseși. Omul — ne spune filosoful — se apropie de punctul său critic de socializare, căci el este încă pe cale de constituire. Omul actual — om embrionar — se va împlini abia mîine într-un *Ultra-uman*. Omul care se formează va apărea „nu numai Viitor (Futur) care se derulează, ci un De Venit (Avenir) care se construiește în fața noastră" [3]. Omul veritabil este înaintea noastră, el va ajunge la o totalizare și la o gîndire comună — pe deasupra tuturor antinomiilor — prin convergența phylum-ului, prin personalizarea energiei către o dialectică a Iubirii.

1. *Ibidem*, p. 44—45.
2. Claude Soucy, *op. cit.*, p. 110.
3. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, p. 342.

Scanned with OKEN Scanner

Frecventînd ideea triadei într-un chip cu totul aparte — fără analogie cu triada helegiană — filosoful francez va da o descriere fenomenologică a *divergenței, convergenței* și *emergenței* ca momente ale procesului socializării. El pleacă de la inserția naturală a omului în pînza zoologică, pe un fond de forme vii anterioare hominizării, dezvoltare în același timp *phyletică* și *dispersivă*. Fiecare specie formează un fel de *tijă* (phylum) care se dezvoltă ortogenetic pe direcții definite, care se împrăștie apoi, proliferînd din anumite noduri, prin mutații active. Evantaiul razelor morfologice face ca tijele să fie tot mai îndepărtate unele de altele, Arborele vieții dînd o imagine tot mai divergentă. Această ramificare se manifestă necesar și în masa umană. Astfel, rasele apar ca substrat organic, somatic al diverselor grupuri, iar culturile constituie forma psihică a acestora. La om, arată Teilhard, psihicul predomină tot mai mult asupra somaticului, încît umanitatea apare ca un „veritabil phylum complet" care nu a pierdut nimic din puterea sa de speciație. Cu alți termeni, ramificarea nu încetează odată cu omul.

Grupul uman își relevă însă originalitatea prin faptul că divergența capătă un nou sens prin convergență. Convergența este baza socializării, Teilhard gîndindu-se că geometriei curbe a planetei noastre îi corespunde „curba psihică a unei co-gîndiri pe care nici o forță din lume nu ar putea-o împiedica să se concentreze asupra ei înseși" [1]. Convergența și divergența nu trebuie privite atît printr-o succesivitate temporal-istorică, ci, mai curînd ca o *bipolaritate*, ca o dublă legătură, și dimensiune

1. Teilhard de Chardin, *L'Apparition de L'Homme*, p. 340 (Cf. Cl. Soucy, p. 119).

Scanned with OKEN Scanner

posibilă, a fiecărui moment al istoriei. În convergență se revelează puterea spiritului. Ea apare pentru prima dată ca reușita totală a unei specii — specia umană. În mecanismul general al filogenezei, convergența are cîștig de cauză asupra divergenței. Omul nu scapă de biologie, afirmă Teilhard, ci o împlinește pe aceasta, depășind-o.

Reflexia de sine constitutivă a Noosferei conferă ansamblului evoluției *sensul ei propriu*. „Începînd cu Omul, *cel puțin*, influența anumitor forțe interne de preferință, se demască, emerge și tinde să treacă pe primul plan al Biogenezei“ [1]. Emergența înseamnă, așadar, o „emersiune *în afara structurilor și dimensiunilor Evoluției*“ (s.n. T. G.) [2], scria Teilhard în anul 1951. Emergența * apare după parcurgerea unor poziții prealabile. Dacă actualmente, individul este forma extremă a procesului cosmic de complexitate-conștiință și, dacă specia umană convergentă reprezintă un nou pas în complexitate, atunci — raționează filosoful — prin accelerarea convergenței trebuie să apară în *Viitor* (avenir), *o înălțime inedită a conștiinței*. Ea va însemna o „anumită superstare de tensiune psihică“ la care se înalță mulțimea umană. Aceasta va fi abia *emersiunea* unei super-conștiințe, urmată de dispariția ei, susține Teilhard.

Emergența va trebui, însă, să fie mai mult decît atît. Ea este *finalitatea vizibilă* în acțiunea uma-

---

1. Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, 1952, p. 359—360.

2. Teilhard de Chardin, *L'Apparition de l'Homme*, p. 234.

* Claude Cuénot în *Pierre Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son evolution*, Paris, Plon, 1958, face, pe baza unei note a lui Teilhard, distincție între : *emergență* = noutate radicală, de fiecare dată cînd se trece un prag, și *emersiune* = ceva ca *potența* în raport cu *actul*.

Scanned with OKEN Scanner

nă, care era dintotdeauna în presiunea de peste tot, ca resortul adevărat al întregii deveniri [1]. O cauză finală justifică, astfel, *a posteriori* — după Teilhard — trecutul și provoacă *ceea ce vine*. Această cauză finală este „rezultatul" însuși al evoluției, rezultat ireversibil și Etern. Dar pentru a ajunge la acest „Dincolo", lumea întreagă și elementele ei trebuie, în prealabil, să atingă punctul lor de anihilare". Emergența spiritului „în afara materiei" este, pentru filosoful catolic, unitatea pură și pentru totdeauna străină oricărei dispersii, *energia fără entropie*.

Insistînd asupra convergenței și asupra finitudinii ființei umanității, Teilhard a vrut să elimine și imaginea *falsul infinit* care domină ipoteza tacită a științei, după care, o umanitate dispersîndu-se către tot alte lumi — și lăsînd în urmă rînd pe rînd planetele îmbătrînite —, s-ar putea înscrie în infinitatea duratei unui univers fără limite. Această perspectivă a unei așteptări perpetuu prelungite nu ar răspunde esențialului — după Teilhard — căci ființa este convergentă. „Universul se adună către un centru, ca pînzele unui con : el este de structură convergentă". Convergența conduce, desigur, la natura spirituală a ființei, dar *spiritul trebuie să evadeze din finitudine*, ceea ce semnifică tocmai Emergența. Finitudinea este deschisă însă asupra infinitului.

În umanismul său spiritualist, Teilhard de Chardin aprecia că persoana umană este realitatea ultimă, deoarece fiecare individ poate, de drept, să înfăptuiască emergența totală. Între animale, singur omul „știe că el știe". Esențialul procesului de socializare este tocmai aspectul său reflectat sau *unanimizarea*. O totalitate de libertăți care acționează liber, sfîr-

1. Claude Soucy, *op. cit.*, p. 123.

Scanned with OKEN Scanner

șește întotdeauna prin a-și găsi drumul, căci omenirea înaintează, totodată, în chip inevitabil și în chip liber. Prin însăși structura ei, sublinia Teilhard, omenirea se află istoricește angajată într-un proces în care este obligată să se unifice, *fie și numai statistic*. Chiar dacă filosoful a observat cu supleţe că procesul personalizării și cel al socializării nu se acordă întotdeauna, izul utopic al viziunii sale monist biologiste, rămîne evident.

Modul teilhardian de argumentare se subordonează unui optimism axiologic, care, împotriva filosofiilor existenţialiste ale absurdului, ridică demnitatea valorii de *etern* a creaţiei naturale și a creaţiei conștiente umane: „A acţiona, scria Teilhard de Chardin, înseamnă a crea, iar a crea înseamnă *pentru totdeauna*. Acţiune reflectată și dispariţie totală prevăzută sînt, deci, *cosmic incompatibile*. Atunci, asocierea într-un același curent evolutiv a unei Gîndiri și a Morţii, suscită un conflict fundamental care trebuie să se termine prin distrugerea unuia din cei doi termeni coprezenţi. Sau Spiritul este acela care, recunoscîndu-se înșelat, se va retrage din joc, sau Moartea va fi aceea care, ridicînd vălul ei de anihilare, va lua chipul vieţii. Or, prima alternativă, dacă ar avea loc, ar antrena absurditatea unui Univers care, victorios pînă la Omul Inconștiinţei, n-ar fi reușit să nască în acesta reflexia decît pentru a-și arăta neputinţa de a o satisface. Rămîne deci a doua alternativă — anume ca Moartea să permită a subzista, sub o formă sau alta, o anumită parte din noi înșine, parte de care să ne putem interesa și căreia să ne putem dedica, precum unei parcele de absolut“ [1].

---

1. Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine*, 1937, p. 175—176.

Trecînd prin acceptarea sfîrşitului, a morţii, atît pentru individ, cît şi pentru colectivitate, Teilhard adoptă intuiţia concretizantă a lui Hegel, împotriva impersonalismului lui Spinoza. Afirmînd că totul nu poate fi altfel decît personal, filosoful acceptă un Universal-Personal manifestîndu-se „ca *punct de întîlnire* între Universul ajuns la limita centrării sale, şi *un alt Centru* încă mai profund, Centru auto-subzistînd şi principiu absolut ultim, de ireversibilitate şi personalizare : singurul veritabil Omega“ [1].

De pe o platformă de neaderare totală nici la adevărurile ştiinţei şi tehnicii, dar nici la „soluţiile“ supranaturale ale religiei, filosoful şi omul de ştiinţă Teilhard de Chardin credea cu toată puterea că sensul omului este un fapt afectiv, o *comunitate de simpatie* întemeiată pe o cunoaştere ştiinţifică. Accesul Întregului la raţionalitate comportă funciar două coordonate complementare : viziune cognitivă şi credinţă, certitudine universală şi evidenţă subiectivă — umanitatea. Reuşita lumii, adică salvarea persoanei în şi prin socializare, în acelaşi timp sigură şi indemonstrabilă, observa Teilhard, este obiectul unei Credinţe. Evoluînd de la stadiul inferior al cercetărilor analitice, ştiinţa ajunge la sinteză şi se găseşte necesar în ipostaza de a-şi pune chestiunea Viitorului şi a Totului. Depăşindu-se, în chipul acesta, ştiinţa emerge în Opţiune şi Adoraţie. Şi dacă progresul ştiinţifico-tehnic face disponibilă o anumită cantitate de energie, numai religia este aceea — credea Teilhard — care înseamnă „sufletul biologic necesar viitorului ştiinţei. Umanitatea nu mai poate fi conceptibilă fără ştiinţă. Dar nici ştiinţa nu mai poate fi posibilă fără o religie care s-o însufleţească“ [2].

---

1. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, p. 292.
2. Teilhard de Chardin, *L'Energie humaine*, p. 223.

Scanned with OKEN Scanner

În concepția lui Teilhard de Chardin s-a iscat și a stăruit un lucid examen al dramelor istorice din timpul nostru. Sînt cugetători care nu pot renunța cu toată inima la unul din polii contradicției pe care îi generează istoria. Ca om al bisericii catolice, Teilhard n-a putut renunța nici la religie, nici la știința pe care o profesa ca paleontolog. Un compromis între cele două nefiind posibil, gînditorul a trăit tensiunea acestui adevăr, ceea ce nu l-a împiedicat să caute, în alt chip, locul unei dificile unități.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Scanned with OKEN Scanner

Introducere IX
Capitolul I. **Între filosofia Cogito-ului și filosofia Duratei** 1
Capitolul II. **Edmund Husserl și conștiința fenomenologică** 26
1. Intenționalitatea 26
2. De la psihologie la intuiția de esențe 37
3. Fluxul trăitului, temporalitatea internă a conștiinței și Constituirea 55
Capitolul III. **Martin Heidegger sau insuficiența ontologică a conștiinței** 81
1. Gîndirea Ființei și a Ființei-în-lume. Ontologic și ontic 81
2. „Kehre" și hegemonia ontologiei 101
Capitolul IV. **Jean-Paul Sartre. Revenirea la cogito sau monismul fenomenului** 119
1. Cogito plural. De la transformarea magică la funcția irealizantă 119
2. Monismul fenomenului și libertatea 136
3. Problema istoriei umane. De la praxis-ul individual, prin practico-inert, la praxis-ul de grup 152
Capitolul V. **Mitologia temporalității și critica ei la Gaston Berger** 164
1. Reacția anti-prometeică 164
2. Pluralitatea și caracterele timpurilor 178
Capitolul VI. **Divorțul tragic al omului sau revolta lui Albert Camus** 185

Scanned with OKEN Scanner

1. Absurdul și structura nihistă de gîndire . . . 185
2. Revolta, istoria și valorile 194

Capitolul VII. **Hermeneutica finitudinii umane și fenomenologia experienței estetice** 210
1. Paul Ricoeur 210
2. Mikel Dufrenne 219

Capitolul VIII. **Teilhard de Chardin și emergența unui ultra-uman** 235
1. O fenomenologie a fenomenului uman 235
2. Divergență, Convergență, Emergență 245

Scanned with OKEN Scanner

Redactor : GHEORGHE DRĂGAN
Tehnoredactor : MIHAI BUJDEI

Apărut 1981. Format 50×80/16, Coli tipo 18.
Bun de tipar la 6.IV.1981.
Editura Junimea, str. Gheorghi Dimitrov, 1
IAȘI — ROMÂNIA

Tipărit sub comanda nr. 5 280/1980
la Întreprinderea poligrafică Bacău
str. Eliberării nr. 63.

Lucrarea a fost tipărită pe hîrtie
fabricată de C.C.H. „Letea" Bacău

Scanned with OKEN Scanner